

AMBIGUA TIMPURIE A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL ȘI RESPINGEREA SA A ORIGENISMULUI

De
Policarp Sherwood O.S.B.
Profesor de Patrologie la Institutul Pontifical Anselm, Roma
Traducere din limba engleză de Radu Toderescu

Orbis Catholicus, Herder, Roma, 1955

**STUDIA ANSELMIANA
PHILOSOPHICA THEOLOGICA
EDITATĂ DE CORPUL PROFESORAL AL INTITUTULUI PONTIFICAL SFÂNTUL ANSELM
DE URBE**

Fasciculul XXXVI

PONTIFICUM INSTITUTUM SANCTUS ANSELM, ROMA, 1955
Cuprins

Cuvânt înainte
Abrevieri
Bibliografie

Partea I. *Ambigua timpurie* – O descriere externă

A. Tradiția manuscriselor
 Observații antice
 Forma literară
 Recipientele
 Adversarii
 Autoritățile
 Temele
B. Analiza dificultăților singulare

Partea II: *Respingerea origenismului*

 Capitolul I. Maxim și origenismul
 A. Origenismul cunoscut de Maxim
 B. Respingerea fundamentală
 Capitolul II. Triada substanță, putere, operație
 Excursul I. Scolile lui Dionisie
 Excursul II Variațiile triadei
 Capitolul III Extazul
 a. Texte în favoarea extazului
 b. Influența lui Evagrie în Maxim
 c. Sinteza doctrinei lui Maxim
 d. Capitolul IV. Logosul
 e. Distincția Logos tropos
 f. B. Logosul și unitatea creației
 Capitolul V. Koros
 a. Folosința origenistă a lui Koros
 b. Respingerea
 c. C. Fixitatea
 d. Determinarea de sine
 Capitolul VI. Apocatastaza
 Cuvânt de final

Cuvânt înainte

Împlinirea unei lucrări de mai multe luni este cât se poate de folositoare și de ajutor pentru autorul cărții cu scopul de a asuma această lucrare în cursul care urmează.

În studiile maximiene una dintre lipsele remarcabile a fost cunoașterea scrierilor Mărturisorului în propriul lor context. Oamenii au scris despre această doctrină și au scris bine, asumând un text și apoi altul prin care să își construiască structura lor. *Centuriile* au atras cel mai mult atenția. Mă gândesc la studiile lui Viller și von Balthasar, la versiunea lui Pegon. Ultima este scrisă într-o formă literară cât se poate de aptă pentru a distinge concepția literară a scriitorului. Prin urmare am considerat cât se poate de important un inventar făcut studiilor despre Maxim și în cea în care el și-a arătat talentul său analitic și speculativ. Într-un plan literar aceasta a oferit un sumar al conținutului – *Ambigua* ca și grupă și fiecare concept a fost pusă în contextul său potrivit – astfel ca gândurile maximiene să fie interpretate pe un teren potrivit. Aceasta este explicația la ceea ce se conține mai întâi dintre toate scrierile și care ar trebui să își găsească un context într-o ediție potrivită a lucrărilor Mărturisorului, dar și ceva mai mult. Cititorii care nu sunt interesați de aceste detalii pot trece peste ele.

Din astfel de analize materiale ale *Ambiguii*, câteva argumente pot fi studiate mai profund, plasate în categoriile studiilor moderne, dar în special cele care rezultă din studiul lui Maxim și a mediului său. Dintre aceste argumente avem unul care respinge origenismul ca fiind mult mai dezvoltat decât cel al lui Maxim. Studiul meu s-a dezvoltat într-o analiză filosofică mai detaliată la *Ambigua* 7.

Încă de la început am exclus din acest studiu o posibilă considerație a doctrinei lui Maxim cu privire la suflet, care este mai mult o interogație a respingerii sale la origenism.¹ Am făcut aceasta fiindcă ea nu v-a dubla mărirea studiului și ar însemna o comparație grijulie cu doctrina lui Grigorie de Nyssa – un studiu și o analiză care am simțit că ar fi mult mai adecvată ca să fie asumată într-o analiză a *Întrebărilor către Talasie*. Astfel am ajuns să îl depășesc pe Grigorie și să discut origenismul în principal în lumina lucrării *De principiis* și a controverselor secolului al VI-lea. Orișicum, tratând determinarea de sine, am introdus o comparație cu Grigorie la fel de bine ca și cu Origen.² Dar chiar și aici, subiectul este abordat numai parțial. O abordare deplină ar trebui să aștepte pur și simplu studiul antropologiei maximiene.

Datoria mea a fost de a prezenta origenismul cu care se confrunta Maxim ca și henadă primordială a creaturilor raționale, a argumentelor lui ontologice în respingerea lor și doctrina sa a Logosului a cărei funcție a fost de a păstra orice adevăr din speculațiile origeniste. Atunci, această lucrare academică ar fi avut numai două capitole, primul și al patrulea, dar intrând în argumentul primului m-am întâlnit numai cu faptul *extazului*. Toată doctrina unirii omului cu Dumnezeu, unirea finală și reală, ar fi rămas obscură, dacă nu aș fi

¹ Impactul respingerii preexistenței sufletelor în cuprinsul întregii poziții antiorigeniste este atins în nota 50 a primului capitol.

² A se vedea capitolul V, nota 1.

recurs la opiniile și gândirea lui Maxim în acest sens. Astfel, m-am găsit prins de al treilea capitol. Dar lucrând la el, a devenit imediat cât se poate de neglijat faptul că doctrina maximiană a *extazului* se baza pe aceeași triadă ontologică a argumentelor respingerii primului capitol. Astfel am ajuns să dezvolt al doilea capitol despre *substanță, putere, operație*.

Pentru doctrina *Logosului* prin care Maxim s-a străduit să salveze un studiu inițial ideal – acel element de adevăr care ar putea să fie descris ca și mitul origenist – m-am simțit mai bine să explic numai în măsura în care era legat de argumentul origenist. Totuși, distincția dintre esență și mod, adică λόγος φύσεως și τρόπος ύπάρξεως, este atât de preeminentă în întregul doctrinei maximiene încât unii au spus despre ea că nu este necesară. Astfel am plănuit un excurs, care a sfârșit prin a fii prima jumătate a capitolului al patrulea. A rămas astfel numai respingerea minoră a temei *koros*-ului care trebuia abordată. Argumentul însuși are o mică importanță, dar ridică două probleme importante, mai mult antropologice decât ontologice și astfel sunt nevoit să îmi cer scuze pentru scurtimea tratamentului și a neobișnuitei scurtimi a notelor. Problema care s-a ridicat a fost: cum putea o creatură rațională, care în raport cu Dumnezeu este esențial nestabilă prin înseși faptul că era o creatură, să poată dobândii o fixitate în Dumnezeu pe care natura Lui o cuprinde și pe care nu o poate afecta. Extazul este răspunsul din partea lui Dumnezeu și acest lucru a fost deja abordat; din partea omului, liberul arbitru sau mai apropiat de ceea ce reprezintă termenul grecesc, determinarea de sine trebuie să joace un rol liber. De aici secțiunile a treia și a patra din capitolul cu pricina.

Aici, dacă țelul meu a fost să scriu pur și simplu un studiu complet la Ambigua 7, ar fi trebuit să mă îmbarchez într-o analiză a argumentului împotriva preexistenței sufletelor. De ce nu am făcut acest lucru a fost deja explicat. Am introdus în schimb un capitol despre apocatastază. Dacă acesta are o legătură directă cu textul de la Ambigua 7, nimeni nu îi v-a pune la îndoială legătura cu tema origenistă. El singur dintre toate pozițiile origeniste a fost obiectul unor studii maximiene. Mai mult, el permite să ne reîntoarcem la nivelul ontologic pe care s-au mutat primele capitole ale acestui studiu. Aici mai trebuie să mărturisesc, acesta nu este ultimul dintre capitole scrise primul. Stadiul în care mă prezint acum, este ușor revizuit după ce am tratat problema liberului arbitru și ne-am întâlnit cu referința nepotrivită la Maxim în studiul lui despre Grigorie de Nyssa.

La fel este și cu geneza primului studiu. Dacă valorează ceva, se datorează prezentării grijulii a propriului text al lui Maxim. Aici aş putea să îmi explic procedura. Citându-l pe Maxim frecvent și pe larg, presupun că cititorul are la dispoziție volumele lui Migne. Traducerile nu sunt întotdeauna cele mai bune, totuși ele sunt un efort onest și o redare potrivită care este inevitabil și o interpretare. Într-adevăr, m-am gândit că ar fi necesar să evit să îl ofer pe Maxim numai în greacă; căci interpretarea mea a textului lui Maxim se bazează pe textul grec numai în înțelegerea mea a textului.

Este un obicei cât se poate de potrivit la sfârșitul unei prefațe să mulțumim celor care ne-au asistat în elaborarea unui studiu de doctorat. Atunci fie ca acei profesori sau autori ale căror sfaturi sau studii le-am folosit să își dea seama că lucrarea prezentă este posibilă numai datorită lor. Simt și apreciez această solidaritate în lumea academică. Îi încurajez să continue.

Abrevieri

A. Pentru lucrările lui Maxim
Amb *Ambigoarum liber*
Cap ie *Capita 15*
Char *Centuriile despre milostenie*
Comp. Eccl. *Computus Ecclesia licem*
DB *Dispute at Bieva*
Ep *Epistolă*
LA *Liber ascetica*
Myst *Mistagogia*
PN *Expoziție la Rugăciunea Domnească*
Psalmul 59 *Expunere la psalmul 59*
QD *Quastione et dubia*
RM *Relatio motionis*
Thal. *Întrebări către Talasie*
Theop. *Întrebări către Teopempt*
Th.Oc. *Capitolele teologice și ecumenice*
TP *Opuscululo teologic și cel ecumenic*

B. Pentru Pseudo-Dionisie
 CH *De coelesti hierarchia*
 DN *De divinis nominibus*
 EH *De ecclesiastica hierarchia*
 MT *De mystica theologia*
 C. alte abrevieri
 AB *Analecta bollandiana*
 ACO *Acta oecumenicum* (ed. Schwartz, *Byzantinische zeitschrift*)
 CAG *Commentaria in Aristotelem Graeca*
 DSP *Dicționar de spiritualitate, ascetică și mistică*
 DTC *Dicționar de teologia catolică*
 EO *Ecourile orientului*
 GAKL Bardenhewer, *Geschichte der Altkultur*
 GCS *Die gretischen christluchen Schriftteller*
 JTS *Jurnalul studiilor teologice*
 LS Liddel & Scott, *Lexicon grec englez*
 Mansi *Concliliorul amplissima collectio* ed. Manasi
 OChr *Orientalia christiana*
 OCP *Orientalia Christiana Periodica*
 PG *Petrologia greacă* curentă J. P. Migne
 RAM *Magazin ascetic și mistic*
 REM *Magazinul studiilor bizantine*
 Rev. Bibl. *Magazin biblic*
 RHE *Magazin istoric bisericesc*
 RSPHTh *Magazinul științelor biblice și teologice*
 RSR *Cercetări în științele religioase*
 SCH *Scholastik*
 Zam *Zeitschrift für Ascese und Mystick*
 Zk.Th. *Zeitschrift für katholike Theologie*

Bibliografie

Biografia următoare dorește să reflecte baza studiilor moderne pe care se întemeiază lucrarea mea. Ea conține prin urmare practic toate lucrările citate în cursul dizertației și altele, când deși nu au fost citate, au fost de folos în pregătirea lucrării.

Arnou R., *Planul lui Dumnezeu în filosofia lui Plotin*, (Paris, 1921).

Balthasar, Hans urs von, *Metafizica și mistica lui Evagrie Ponticul* Zam 14 (1930) 38-47.

Centuriile gnostice, Freiburg iB (Die Gn Cent).

Kosmische Liturgie, Maximus der bekener Hohe und Krisis der grieschen Liturgie.

Maximus der Bekenner Hohe und Krisis der griechischen Welbalands, Freiburg iB (Die Gn. Cent).

Liturgia cosmică, Paris, 1917, versiunea franceză de mai sus. Atunci când a fost posibil am citat ambele ediții, altfel ediția franceză.

Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis, Sch. 15 (1940) 1638.

Prezență și gândire. Eseuri despre filosofia religioasă a lui Grigorie al Nyssei, Paris, 1942.

Bardy, G., *Textul lui Περὶ αρχων a lui Origen și a lui Iustinian*, RSR (1920), 224-252.

- Bonnefoy, J. Fr., *Teoria metodei teologice a lui Origen*, Mélanges catollica, Toulouse, 1948, 87-145.
- Bousset, W. *Apophthegmata.*, Tübingen, 1923.
- Cappuyns, M., *Ioan Scot Eurigena*, Paris, 1933.
- Caddou, R., *Tinerețea lui Origen*, Paris, 1935.
- Chevalier, Ph., *Dionysiaca*, Paris, 1937-1950.
- Dalmaï, H., *Lucrările duhovnicești ale lui Maxim Mărturisitorul. Note despre dezvoltarea și semnificația sa. Viața duhovnicească*, Suplimentul 1952, 216-220.
- *Teoria Logosului creaturilor la Maxim Mărturisitorul*, RSPH 30 (1952) 244-249.
 - *Doctrina ascetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul după „Laber asceticus”*, Irenikon 26 (1952) 244-249.
 - *Un tratat de teologie contemplativă. Comentariu la Tatăl nostru de Sfântul Maxim Mărturisitorul*, RAM 29 (1953) 123-259.
- Jean de Guibert, *Un rezumat al lucrării lui Ioan Damaschin „De fide orthodoxa”*, RSR 3 (1912), 365-368.
- Jean Danielou, *Apocatastaza la Grigorie de Nyssa* RSR 30 (1940) 328-170, *Platonism și teologie mistică. Eseuri despre doctrina duhovnicească a Sfântului Grigorie de Nyssa*, Paris, 1941.
- *Origen*, Paris, 1948.
- DE Gandillac, M., *Operele complete ale lui Pseudo-Dionisie Areopagitul*, Paris, 1943.
- De Labriolle, P., *Criza montanistă*, Paris, 1943.
- Diekamp, Franz., *Die origenistischen Streikungen im sechst Jahrhundert und das funfle allgemonide Council*, Münster im W. 1800 (Diekamp).
- Disder, M. Th., *De vita contemplativa secundum doctrinam Sancti Maximi Confessoris*, Diss. la Institutul Oriental, 1928, nepublicată.
- Dodds. E. R., *Proclus, Elemente de teologie. Un text revizuit, traducere și comentariu*, Oxford, 1933.
- Donanski. B., *Psihologia lui Nemesius*, Münster, 1897, 37-218.
- Ehrard A., in Khrunbacher, *Geschichte der byz. Litteratur*, München, 1897, 37-218.
- Frankenberg, W., *Evagrie Ponticul*, (Berlin, 1912).
- Gaith, J., *Concepția libertății după Grigorie de Nyssa*, (Paris, 1953)
- Gauthier, R.A., *Sfântul Maxim Mărturisitorul și psihologia actului uman. Cercetări teologice antice și medievale* 21 (1954), 51-100. Acest articol a fost publicat mult prea târziu pentru a putea fi publicat.
- Guillaoumont A și C, *Textele de bază din „Gnostica” ale lui Evagrie Ponticul*, Magazinul istoriei religiilor 1941 (Oct-dec., 1952) 150-205.
- Hausser I., *Textul rugăciunii lui Evagrie Ponticul (Pseudo-Nil)*, RAM 15 (1934), 34-93, 143-170.
- Evlavie gnostică*, OCP 2 (1936), 351-362.
- Filavtia, despre iubirea de sine în milostenie după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Roma, 1952.
- Maxim Mărturisitorul*, Enciclopedia catolică 8 (1952) 307.
- Heintjes J., *Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Dizertație nepublicată în filosofie la Institutul gregorian, 1937.
- *Der ng und den menscheliken geest toto God volgens stunt Maximus Confessor. Bertragen der Nedelands Jesuiten* 5 (1942) 200-302, 6 (1943) 64-123

- Holj K., *Amphilohios con Ikonium in seinen Verhaltnis zu den grossen Kapodostern*, Leipzig, 1904.
- Horn G., *Ziua și noaptea, două moduri de a-L cunoaște pe Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa*, RAM 8 (1927) pp. 113-131.
- Ivanka, E. Von, *Hellenisches und Christliches in Frhbyzantinischen Geistelden*, Viena, p. 8.
- *Semnificația istorică a corpusului dionisian*, RSR 36 (1949) pp. 5-24.
 - *Zur gerstengeschenhtuhen Lanordnung des Origenes*, BZ 14, (1954), p. 303.
- Koch Hugo, *Pseudo Dionisyus in seinem be zehungen zum Neuplatonismus und Mysterienasen*, (Mains, 1900).
- Lequien. Michael, *Disertationes Damascenoe*, PG 94.
- Leys Roger, *Chipul lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa, o expoziție a timpurilor lui*, (Bruxelles-Paris, 1951).
- Loosen, Joseph, *Logos und penuma bei begedeaten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941.
- Lossky Vladimir, *Eseuri despre teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, (Paris, 1944).
- Marechai J. *Eseuri despre psihologia misticilor*, t. II, (Paris, 1957).
- Marsh, F. S., *Cartea Sfântului Ierotei*, Londra, 1927.
- Michaud, E., *Sfântul Maxim Mărturisitorul și apocatastaza*. *Magazinul intern de istorie* 16 (1932), p. 257-274.
- Muvidermans, J., *Evagriana Syriaca*, Louvain, 1952.
- Pearson, J., *Indicatie Ignatianae*, PG 5.
- Pera, C. S., *Homae Aquinatis. La librum B. Donsti de decretis nominibus expositio*, (Roma, 1930).
- Pinault, H., *Platonismul Sfântului Grigorie de Nazianz*, La Rocheasm nouvelle, 1925.
- Plagnieux, J. H., *Teologul Grigorie de Nazianz* (Paris, 1952).
- Prestige G. E., *Dumnezeu în gândirea patristică*, (Londra, 1936).
- Puech H. Ch., *Întinericul tainic la Pseudo-Dionisie Areopagitul în tradiția patristică*, *Studiile carmelitane*, 232, 1948.
- Rahner, K., *Începutul doctrinei celor cinci simțuri duhovnicești ale lui Origen*, RAM, 13 (1932), 113-145.
- Rees, S., *Despre secte. Un tratat atribuit lui Leonțiu al Bizanțului* (1952), 1885-1914.
- Schwartz E., *Chiril de Schytropolis*, (Leipzig, 1939).
- Sherwood, P., *Note despre Mărturisitorul*, *Magazinul benedictin american*, 4, (1950), pp. 347-359.
- *O listă dată adnotată despre lucrările lui Maxim Mărturisitorul*, (Roma, 1950).
- Sinko, T., *Tradiția oratorică a lui Grigorie de Nazianz, Partea II din traducerea indirectă*, (Cracovia, 1925).
- Stephanou, J., *Das Autkomen der Pseudo-Dyonischen Schriften*, (Zürich, 1985).
- Viller, M., *Din sursele duhovniciei Sfântului Maxim în operele lui Evagrie Ponticul*, RAM 14 (1930), 156-184, 239-268, 331-339.
- Weiswurm, A.. A., *Natura cunoașterii umane după Sfântul Grigorie de Nyssa*, (Washington, 1952).
- Wolfson, H. A. *Filon*, Cambridge (Mass), 1948.

PARTEA I

AMBIGUA TIMPURIE A LUI MAXIM

O DESCRIERE EXTERNĂ

A. Tradiția manuscriselor

Se știe foarte bine că singura ediție pe care o posedăm a *Ambigui* lui Maxim, cea a lui Ochelet (Halle, 1857) se bazează pe un singur manuscris din secolul al XIII-lea. Despre acesta Ochelet spune: „Codex Gudianus, quo usus sutu³... est membranachus XIII... estque tam eleganter latine accurate conscripitis ut non solum alii libri possint egregie emendari atque suppleri, sed ipse ad hoc Λιανόρων Ἀποριών opus interpretandum alternis libri auxilium non desiderarem.”⁴ În mod sigur o astfel de atitudine, nu ar mulțumii un editor de texte, nici din zilele noastre și nici dintr-ale lui; dar Ochler nu a fost un profesionist, ci numai un amator, care s-a întors la un text antic ca și la un refugiu și ca și la un adăpost.

Din câte știu eu, opera lui Ochler a fost prima lucrare despre *Ambigua*, după cea a lui Combetis, care nu a fost niciodată publicată. După Ochler, următoarea lucrare despre *Ambigua* a fost cea a Academiei Poloneze în proiectul ei cu privire la Grigorie de Nazianz. În 1914 Cracow Jan Sajdak a publicat a sa *Historia critica scholastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*. Aici (p. 33) el citează 20 de codice prin care era de acord cu toată prima parte din *Ambigua*, indicând în același timp paginația manuscriselor cu paginile corespondente din ediția lui Ochler. După el Thaddeus Sinko, *De Traditione Oratorum Gregorii Nazianzeni, pars Secunda: De Traditione indirecta* (Cracovia, 1923) tratează *Ambigua* pp. 19-31, dar nu are nimic de spus despre manuscrise. După Sinko urmează Disidier, care în articolul lui despre “Alia capita” oferă o listă de 26 de manuscrise oferite în întregime scrierilor lui Maxim.⁵

³ *Gudianus grachtus* 39. A se vedea mai sus descrierea din ms. O von Heine Mann (Fr. Koechler a descris manuscrisul grecesc), *Der handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel IV, Die Gnostischen* Hass (1913).

⁴ S.P.N. *Maximus Confessoris de caris defunctis locus S.S. P.P. Dionysii et Gregorius ad hominum in pro libertate...numa integrarum candidatus Franc.* Ochler, I 1857, p. VII sau 16, 91, 1030. Acest titlu se potrivește primelor cinci *Ambigua* numai. Textul (Amb. 6-71) sunt adresate episcopului Ioan și se interesează exclusiv numai cu pasajele din Grigorie.

⁵ M. Th. Disidier, EO; 31 (1932) 29.

Atât Sajdak, cât și Disidier au lucrat mai înainte la cataloagele tipărite ale Bibliotecii Vatican când ele au fost disponibile. Ar fi de folos aici să oferim o altă listă provizorie, care datează ziua în care tradiția manuscriselor corpusului maximian și fragmentele pot fi studiate cum se cuvine. Pot oferi trei liste, fiecare fiind aranjată cronologic, prima a manuscriselor care conțin întregul *Ambigui*, a doua a celor câteva care conțin numai pe a doua, cea a lui Toma, a treia cea care conține fragmente incomplete.

1. Paris Arsenla 237 s. ix.
2. Paris magazine 561 s. ix.

Acestea amândouă sunt niște manuscrise autentice ale lucrărilor lui Eurigena a versiunii *Ambigui*.⁶

3. Taurin 25 (Pasini), b. V, 5 s, ix G. *De sanctis* care descrie manuscrisul scăpat din foc în 1904 spune că manuscrisul . a fost atins de foc, dar era încă lizibil. În inventarul lui din 1922, Consentini nu menționează acest lucru. Nu sunt sigur dacă *Ambigua* a fost conținută în el.⁷

4. Vat. Gr. 1502 s. ix-xii.
5. vat. Gr. 504 a. 1105
6. Angelica 120 s. xii.
7. Coisl. 90, s. xii de la Marea Lavră.
8. Monac. gr. 636 s. xii-xiii.
9. 9. Marcian 136, s. xiii.
10. Paris. Gr. 886 s. xiii codexul Dufresne.
11. Gud. Gr. 39 s. xiii
12. Vat. Gr. 507 a. Xiii
13. Monac. gr. 83 s. xv.
14. Athos 6055 s. xv
15. Paris. Gr. 1094 s. xv
16. Vat. Gr. 505 a. 1520 copiat din Vat. Gr 1502
17. Barberini gr. 587 s. xvi. Aceasta este propria mea datare.

Lista doi conține *Ambigua II* care se adresează lui Toma⁸

18. Paris gr. 1097 a. 1055
19. Barroc. 128 s. xi exeunte (?)
20. Vatopedi 475 s. xiii.
21. Athos 3808 s. xvi.
22. Athos 3809 s. xvii.
23. Paris gr. 888 s. xvii.

Lista 3 conține fragmente (sau manuscrise incomplete)

24. Vat. Gr. 20, 20 de 993 Scribul Chiriacus
25. Tarin 35, b. V, 15, s. x. Exerunte A se vedea nota 3

⁶ A se vedea M. Cappuyns, *Ioan Scot Eurigena*, (Paris, 1933), pp. 163-165.

⁷ Pentru referințe a se vedea M. Richard, *Repertoriu de biblioteci și catalogul manuscriselor grecești*, (Paris, 1948), p. 487.

⁸ În manuscrisul (*S. Sepulchri*, 20) Amb I merge de la 298 s la 347v (Amb. 10-1137D5) f. 305 fiind ajutat de o altă mână, 304 are spațiile rândurilor goale, dar fără nici un fel de lacună., f. Dar de asemenea de alt rând, ambele părți ale foi sunt pline, conținând ὡν εἰκος (1128 D9-231) τῶν θείων (inclusiv 346r 1123 B2) τοῖς συμπύπτονουσιν. Prin urmare există o lacună în columna textului Migne. La fel a fost și cu περί αὐτοῦ λεγόμενον 348 este în același timp o parte integrală din această constituție.

- 26.Vat. Gr 511 s. x-xi.
- 27. Hiros S. Sepulcri 20 s. xi Amb. 1 Scrisoarea către Ioan și Amb. 6-10
- 28. Coisl, 293 s. xi
- 29.29. Paris. Gr 39 s. xiii
- 30. Monach. Gr. 225 s. xiv-xv.
- 31.Vindob. Suppl. Gr. 11 s. xv.

O simplă inspecție a acestor liste indică dintr-o dată importanța versiunii lui Eurigena pentru textul de la Ambigua. Ea ține de mai mult un secol, decât orice alt text grec existent și am voi să știm ce ar fi devenit textul grec existent folosit de Evagrie. Textul lui din Pseudo-Dionisie a fost păstrat în Pari, gr. 437. Materialul ar fi fost suficient pentru soliditatea stabilizatoare a *Ambiguii*.

Observațiile antice

După acest scurt raport despre materialul manuscriselor din *Ambigua* este cât se poate de pertinent să întrebăm ce ar fi avut de spus scriitori antici. După cunoștințele mele există numai doi: un autor din secolul al șaptelea și Fotie. Autorul anonim la *Certamen*, care scria pe la anul 680, a dat o notă despre activitatea lui Maxim.⁹ După ce vorbește pe larg de *Întrebările către Talasie*, autorul menționează Ambigua. Dar el scrie: „Într-adevăr, cel care s-a familiarizat cu tratatele lui și a muncit pe larg la scolii despre operele marelui Grigorie de Nyssa v-a vedea aceste subiecte ca nimic altceva decât primele (Thal). Căci în aceste scrieri știm că sunt mai multe lucruri greu de înțeles și multe explicații sunt departe de a fii evidente, în special cele care au de a face cu opiniile legate de teologia Treimii.” Într-adevăr s-ar putea spune că Maxim a știut de opiniile acestor lucruri și prin lumina unei cunoașteri duhovnicești le-a făcut mai evidente, făcând exegeza nu numai în niște concepte mistice și în contemplații, ci și într-un stil preeminent și un discurs deschis.” Fotie¹⁰ relatează cu acuratețe cele 5 Dificultăți din Ambigua II (1032-1060) după cum sunt ele conținute „în Epistola adresată lui Toma.” „În a doua, continuă Fotie fără să îl menționeze pe Ioan, el face un rezumat al pasajelor din operele teologice¹¹ (a lui Grigorie) care au fost deja elucidate. În ceea ce privește *prin intermediul minții care conversa cu carnea până când ea v-a fi biruită mai bine*, el o interpretează într-un fel similar. Dar destul despre aceasta.

Nici una dintre aceste descrieri nu este destul de mulțumitoare pentru scopul nostru. În prima este interesant de remarcat ce se crede că este vrednic de o atenție specială: locul Binecuvântatei Treimii stă în acest loc într-un stil la mare cinste. Dar destul despre aceasta. Tema *Ambiguii*, după cum v-a devenii mult mai evident mai târziu, înseamnă trecerea din

⁹ Absența acestei note în textul publicat a fost înlocuit de R. Devresse, AB 46 (1928), pp. 18-23. Pasajul citat se găsește în p. 24, rândurile 14 la 19: Ἀλλά γὰρ οὐδὲν ἤθτον ὀφεταιί τις τό τούτον ἀνηγμένον ἐν λόγοις καί τοῖς ποιθητοῖς αὐτό ἀχολίοις περί τὰ τοῦ μεγάλου Γρηγόριον συγγῆν δήλωσιν ἔχοντα καί μαλιστα ὅσα δογματῶν ἔχεται καί τῆς ἐν τῇ Τριαδὶ Θεολογίας αὐτός καί τὸν ἐν τούτοις ὅσα δογματῶν ἔχεται καί φῶτι γνώσεως θειοτερὶς εἰς τό ἐοικηλότερον ἡγάγεν, οὐκ ἐννοία μόνον καί θεωρία μυστικότερα ἀλλὰ καί φράσει ὑπερφειρή καί λόγῳ περικαλλεῖ τήν ἐξήσιν διαθέμενος.

¹⁰ Cod. 194, PG 103, 653 ff.

¹¹ Ἐκ τῆς θεολογικῆς συτάξεως. Pentru σύνταξις (p. 31 oferă *un tratat sistematic, o columnă deplină*). Cuvântul ἵ este familiar lui Fotie în acest sens. Apare aici (PG 103, 656 A-B) și puțin mai sus (652A6) referindu-se la *Întrebările către Talasie*., deasemenea verbul este σενετέτακτο (cod., 1936499). Fotie este departe de a fi clar, căci numai cunoașterea epistolei dedicate lui Ioan (Amb. 1009) ne face capabili să conferim sens cometariilor lui.

această lume într-una supranaturală, în cea a Sfintei Treimi. Astfel Treimea nu este departe de a fi comentată. Mai departe, toate aceste pasaje care se referă la Diada materială au provocat comentarii despre cum este împlinită Triada. Comentariul despre acest stil nu trebuie să fie luat ca fiind contradictoriu cu cel al lui Fotie din *Întrebări către Talasie* (cod. 192-645 B), ci mai mult autorul *Vieții* trebuie să fie bucuros de astfel de considerații analogice și să fie mult mai sensibil decât Fotie față de adevărurile sublime exprimate de candidul și simplitatea sufletului autorului care se manifestă aici.

Descrierea lui Fotie a *Ambigui* către Toma este cât se poate de potrivită. Devine clar că acest text a fost substanțial cel pe care îl avem acum. Descrierea celeilalte *Ambigue*, oricum, este mult prea concisă încât nu ne putem da seama de claritatea ei. O înțeleg astfel: Maxim intenționează să rezume explicațiile pasajelor oferite deja oral în Cyzic.¹² Din nefericire Fotie nu enumeră pasajele după cum a făcut cu *Ambigua* II. Singurul pasaj care este arătat de el ca fiind interpretat similar în aceste *Ambigue* mai lungi, nu apare aici ci numai în *Ambigua* 3. Ca să fim mai singuri, doctrina se găsește în *Ambigua* mai lungă. În *Ambigua* 36 fraza din Grigorie slujește ca și o dificultate dar numai câteva linii ale expresiei sunt identice cu cele citate de Fotie.¹³

Forma literară

Rapoartele anticilor despre *Ambigua* sunt slabe și răspund în adăugire la intențiile noastre moderne, ceea ce ne facem să concludem că este vremea să realizăm propria noastră analiză la *Ambigua* timpurie.

Mai întâi, este evident că ele aparțin genului *Întrebărilor și a răspunsurilor*,¹⁴ o formă larg răspândită în antichitatea creștină și păgână. De fapt, ca și formă, se pare că ea a avut două antecedente: tehnica scolastică de a propune și a rezolva dificultăți în autorii studiați și o formă de instrucție retorică sub formă de întrebări și răspunsuri,¹⁵ în care cel mai bun exemplu ar fi *Loges asceticus* al lui Maxim. Aceste antecedente sunt fuzionate și dezvoltate după exigențele dificultăților care apăreau. Deși uneori forma părea mai mult o convenție literară, ea a fost capabilă să se mențină pe sine în favoare numai fiindcă stătea într-un contact constant cu obiceiurile de gândire ale oamenilor care o foloseau, scriitori și cititori și ele reflectă nu numai metoda scriitorului ci și a școlii, a felului cultivat al omului care aborda problema direct. Bardly¹⁶ ne oferă un exemplu concret acestei forme luate din Plotin. Prin urmare este cât se poate de drept că Sinko¹⁷ a remarcat că în aceste dificultăți este păstrat pentru noi un chip al studiilor după cum au înflorit ele în mănăstirile bizantine.

Sinko este mai deplin justificat în judecata lui decât evidența pe care o aduce sumar și care este indicată aici. Căci el numai pur și simplu a citat seria de referințe la vechiul om pe care l-a interogat Maxim referitor la diferite puncte de vedere, făcându-se referințe la *Ambigua* în discuțiile între Ioan, episcop de Cyzic și Maxim, din care textul nostru este numai o redactare scrisă.

¹² A se vedea mai jos.

¹³ Grigorie de Nazianz, or. 29, 19: 36.100A7-10 în Amb 3 și or. 38, 36, 325 C3f în Amb 36.

¹⁴ A se vedea H. Jordan, *Geschichte der altchristliche Literatur* (Leipzig, 1914) p. 69. *Die Aporienliteratur*, deasemenea G. Bardy, *Literatura patristică a Întrebărilor și răspunsurilor după Sfintele Scrieri*, în *Rev. Bibl.*, 41 (1932) 210-212.

¹⁵ Jordan, *op. cit.*, p. 410.

¹⁶ Bardy, *art. cit.* p. 212 și nota 2.

¹⁷ Sinko, p. 24.

Faptul că această lucrare a fost adusă într-o discuție obișnuită este evident nu numai din propria afirmație a lui Maxim în epistola sa introductivă (1064B), dar și din multe alte referințe din toată *Ambigua*, care indică adesea purtarea exactă a dificultății care stătea în spatele pasajului lui Grigorie oferit ca și obiect al explicației. O atenție grijulie la acestea v-a ilumina mediul în care cunoaștem trecutul lucrării lui Maxim.

Acestea sunt elemente comune câtorva sau întregii *Ambiguii*. Insist că Maxim a fost întotdeauna conștient de comentariile făcute unui text. Problema care i-a atras atenția nu a fost conținută întotdeauna în text, după cum tocmai am făcut aluzie sau dacă el a fost scos din text de o anumită interpretare aluzivă sau de un interes excesiv anagogenic. Maxim s-a întors întotdeauna la text. Singura excepție a fost când textul s-a propus tocmai cu ocazia pe care o prezintă în dezvoltarea elementului anagogenic, care era deja mai mult decât prezent în orațiile lui Grigorie. Un exemplu de acest fel ar fi *Ambigua* 48 sau seriile *Ambigua* 52-59.

Recipientele

Despre referințele lui Maxim la compoziția *Ambiguii*, cea mai fundamentală este înseși scrisoarea introductivă. Aici suntem informați că episcopul Ioan i-a cerut lui Maxim să pună în scris substanța discuțiilor lor cu privire la pasajele dificile din Grigorie Teologul (1064 B). Dar, este cât se poate de probabil că el a așteptat până a acceptat. Așa că el se v-a aventura mai apoi în explicațiile lui Grigorie, deși concizia stilului și a densității gândirii sale erau cele ale celui mai îndemânatic filosof cu ample dezvoltări (1065 A).

Prefațându-și așa lucrarea, devine natural faptul că la anumite intervale Maxim s-a adresat lui Ioan direct. De două ori îl descrie la singular: deschiderea (Amb 6-1065 B) și în conformitate cu dificultățile (Amb 38-1300C6). Pluralul se folosește ca și un termen obișnuit. Marea majoritate a pasajelor nu fac decât să repete începuturile prologului. Maxim a scris sub porunca conjuncturilor mai mult decât să afirme și să plece produsele gândirii lor spre o mai bună judecată a cititorului (Amb 19-12, 36, 1244B, 41-361A; 42-1349A, Val-1417A). Este de remarcat că el își prezintă respingerea lui a origenismului (Amb 7-1101C), cu foarte multă atenție ca să fim siguri, dar fără nici un fel de referințe la conjuncturi. Intenția lui a fost de a combate. Aici și acolo, în cursul declarației, Maxim se referă la procedura lui conjecturală. Astfel, în problemele la care se referă el, el transferă figurile origeniste pentru alcătuirea unei henade care reprezintă o prevestire conjecturală a bunătăților care vor urma (7-1076 A5). Încheind prima parte din *Ambigua* 10 (1193B14), el nu face decât să ne amintească faptul că considerațiile lui sunt conjecturale. De fapt, singura dificultate trasă din poetica lui Grigorie ne spune același lucru (Amb 71-1412A3, B7).

Rămâne un pasaj care pare că indică ceva care stă în spatele folosinței la a doua persoane plural decât cea pe care Maxim a simțit-o față de episcopul Ioan.¹⁸ Mă refer la *Ambigua* 45 (153C12). Aici el declară că nu a scris nimic decât ceea ce Dumnezeu a oferit pentru hrana noastră, bunii mei părinți, în măsura stilului nostru. Aceasta este încă pluralul convențional de reverență sau ceva altceva care stă în spatele comunității din Cyzic? Dacă ar fi acordăm mai puțină probabilitate, pentru prima opinie, care face ca acest pasaj să cadă în mâinile altora, atunci această hrană este încă o martoră la scopul mental din *Ambigua*; edificarea duhovnicească, care ar putea fi reconciliată cu reverența față de discipol pe care a simțit-o pentru Ioan.

¹⁸ Petru această referință a se vedea ep. 28-31 și subiectele *listei mele de datare*.

Adversarii

Un alt grup (Ambigua 10-1180 A2, 14-1231A1, 39 B8) indică clar că transmiterea primelor pasaje din Grigorie la Ioan, cel puțin din timp în timp, a fost făcută cu dificultate. Obiecțiile avansate în Ambigua 10 și 39 sunt de fapt dificultăți actuale simțite în cercul lui Cyzic sau cunoscute ca având cercul altundeva.

Între altele, *Ambigua* implică existența adversarilor, în cea mai mare parte adversari contemporani, lucru cât se poate de evident. Primele rânduri din Ambigua 7 indică origeniștii, deși nu pe același nume; ele apun mult mai deschis mai târziu (1089BC). În Ambigua 42 ele spun marile digresiuni despre preexistența și postexistența sufletului. Din nou, apărătorii acestei ultimei opinii a sentimentelor lui Maxim merg atât de mult încât el le adresează direct (Amb 42 1336C, 1337B). Care sunt cei siguri în privința Ambiguii 15 (1216C13), care insistă în identificarea privirii legii naturale? Dacă aceștia sunt aceiași la fel ca și cei împotriva cărora s-a efectuat această digresiune concludentă (1217B10-1221B6) împotriva căreia ei au insistat ca ea să fie direcționată, ei sunt origeniștii contemporani. Alții adversari (cazuali) sunt respinși în Ambigua 12 și 10 (11848B6), respingând veșnicia materiei). De fapt am putea să ne întrebăm cât se poate de rezonabil dacă seriile de secțiuni din Ambigua 10 despre teologia afirmativă nu a fost ocazionate de o tendință (datorată rămășițelor gândirii elinice?) ca să negăm afirmațiile fundamentale ridicate acolo ca fiind necesare pentru filosofia creștină.¹⁹ Datorită acesteia devine clar că nu a fost o polemică în adevăratul sens al origeniștilor vremurilor lui.

Autoritățile

A trece acum de la dușmanii nenumiți care au fost egal nenumiți de sursele pe care Maxim le citează în expunerea doctrinei celei drepte, găsim în general un bătrân proeminent. Mai întâi trebuie să ne gândim, avându-l în vedere pe un bătrân din *Liber asceticus* și din *Mystagogia*, că aceasta ar fi putut însemna că aceasta a fost numai o ficțiune. Caracterul citatelor pare că exclude o astfel de ipoteză. Ele sunt în număr de 7 (Ambigua 27, 1265Dff, 28-1272B, 29-1272D, 35-1288D, 39-130B, 1313-9B; 66-1393B9). Cea din Ambigua 27 este un adaos deliberat verbatim al replicii bătrânului. Ambigua 28 și 39 par că sunt la fel; în rest toate sunt numai niște raporturi.

Ce este caracteristic acestor replici? În mare parte în ele sunt deschise un fel de exegeză filosofică a textului lui Grigorie (Amb 29, 39-43, 66). Pasajul gregorian din Ambigua 35 este o invitație deschisă la vocabularul dionisian (ἀπειρόδωρος χάρις), cel puțin cu o frază maximiană din DN 2, 11, 649. Primele două instanțe (Amb 27-28) sunt distinct hristologice (trecerea gregoriană a aproximat aceasta), la fel ca și citatul bătrânului în cealaltă *Ambigua* (Ambigua 5-1044B). Este probabil inutil să luăm în calcul cine ar fi putut fi acest bătrân; dacă oricine ar putea sugera ca fiind cel mai potrivit. O astfel de presupunere ar putea primii culoare având în vedere că trei din cele șapte referințe se legau de niște întrebări hristologice, în care este recunoscută influența lui Sofronie asupra lui Maxim. Mai mult, ele apar mai mult de jumătate în Ambigua, astfel că am putea ajunge la concluzia că Maxim a

¹⁹ Adversarii maximieni, după câte am spus, au fost contemporani. Totuși, după cum a demonstrat-o o secție despre Providență (Amb 10-1189A15 la 1193B16) este așteptată și aranjată de la lucrarea lui Nemesis *De natura hominis* 43, 44 (PG 40-792Bff) și am putea să ne întrebăm dacă adversarii sunt contemporani. Totuși, sugestiile oferite în text par pe de-a întregul mai probabile.

avut timp să îl cunoască pe Sofronie după sosirea lui în Africa și așezarea lui în comunitatea sofroniană.

Pe tot parcursul *Ambigui* există alte citate. Cu cât mai frecvent ele spun că este prea obișnuit și prea indefinit să ne rețină atenția, deși uneori chiar și autorul poate fi găsit.²⁰ În *Ambigua* 10, orișicum, referințele și rapoartele *oamenilor iluminați de har* (112D5, 1133A12 sfinții; 1193 B12, 1204Dff) sunt cât se poate de frecvente încât mă întreb dacă poate fi concluzionată o referință la tradiția dionisiacă. Influența dionisiacă este simțită aici mult mai concludent decât oriunde, la fel ca și spațiul oferit teologiei negative și a celei afirmative și chiar și folosirea termenului *celebrare* (ὕμνέω ἀνομνέω, 1108C5, 116A2, 116D5, 1128B4) din câte se pare că indică.

Dincolo de Grigorie și de Dimitrie, mai există numai un alt autor creștin citat pe nume: Sfântul Vasile (Amb 7-1080D7).

Evagrie este explicit citat, deși nu este numit, din cauza definiției sale oferite sfârșitului (*Ambigua* 7-1072C4). Definiția în folosința lui Maxim, are o flavoare distinct aristotelică (cf. Mat. 2-994b16), deasemenea definițiile diferitelor locuri oferite *unora* (Amb 10-1180C), parțial a treia (cf. *Phy.* 4.4-212a20). Primele două sunt de o proveniență pe care nu am putut să o identific.

Temele

Dacă acum ar trebui să ne întrebăm care sunt temele predominante manifestate în aceste Dificultăți și în răspunsurile lui Maxim, nu am greși dacă am afirma: *Ambigua* este o ilustrație a lui *diabasis*²¹ pentru prezent și temporal, în veșnicie, de locul central jucat de Hristos și de Întruparea Sa în dobândirea țelului: participarea sau mai mult decât atât (vederea) Treimii binecuvântate. Acestea sunt gândurile pe care le putem pune la suprafața valurilor de care depinde orice suflare a vântului. Nici o simplă *Ambigua* nu este în nici un caz un exemplu pur de orice tip. Ea ne-ar putea oferi o anumită idee și frecvența apariției dacă aș putea cita aici una dintre temele majore din *Ambigua* unde ele se găsesc.²²

Despre Treime: Amb 23, 24, 25, 26, 35, 40, 61;

Hristologie: Amb 27, 28, 38, 59, 60;

Logos-Hristos: Amb 37, 41, 47, 48;

Iconomie: Amb 31, 33, 36, 41, 44;

Profeții: Amb 19, 68;

Teologie negativă și afirmativă: Amb 9, 10, 16, 17, 18, 20, 22, 34, 47, 71;

Antiorigenistă: Amb 7, 15, 42;

Împotriva altor greșeli: Amb 12, 13, 15, 42;

Pur exegetică: Amb 39, 43, 64, 70;

Filologică: Amb 14, 18, 29, 69.

Prin aceste note, care au fost un fel de prefață la analizele singurei *Ambigua*, am nădăjduit să arunc un anumit grad de dezcătușare asupra caracterului predominant al răspunsurilor maximiene, existența greșelilor contemporane care trebuiau combătute, mediul

²⁰ A se vedea nota care urmează.

²¹ În special Amb 10 și studiul lui Loosen.

²² Nu m-am gândit că este necesar să forțez toate *Ambiguum* într-o anumită categorie. Mai multe aparțin câtorva, multe formează o parte din temelii fără alte caractere remarcabile. Acestea nu sunt citate aici.

monahal în care și-au avut originea răspunsurile, așteptările fundamentale din partea solicitanților lui Maxim față de sine ca să își întoarcă tot binele sufletului.

Mai înainte de a intra în analiza unei *Ambiguae* singure am oferit o listă de citate explicit identificate. Citatele din Scriptură (și niște aluzii mai evidente) pe care le-am avut în tabelul al doilea.

Ambele aceste tabele au angajat material oferit de Ochler în ediția sa și de editorul tipăriturii lui Migne; dar aceste materiale au fost implementate și controlate. Oferind citatele voi oferi mai întâi numărul de columnă unde pot ele fi găsite în Maxim, numărul cuvântării lui Grigorie urmate de volumul și de numărul de columnă în Migne; după citatele lui Grigorie pe cele ale lui Dionisie (inclusiv aluziile) care urmează din ele, apoi alte citate rare. Este prost înțeles bineînțeles că numerele din columnă din *Ambigua* se referă la volumul grec 91 din Migne.

B. Analiza dificultăților singulare

Amb 6-1065B-1069C: *De pauperum amore* – or. 14.7: 35.865 B

Grigorie a vorbit de diferitele tratări ale unui om care și-a oferit trupul său. El continuă: „eu îl cruț pe semenul meu, căci nu am nici o metodă să fug de rebeliunea lui sau de a nu cădea de la Dumnezeu, să țin greutățile lui care îl trag în jos pe pământ.”

Dificultatea este de a *îl trage în jos* și a *îl ține jos*, ceea ce era sub demnitatea lui Grigorie, să le folosească simultan (1065C9).

Cu scopul de a indica potrivit diferența lor, Maxim a descris mai întâi stadiul de la care s-ar putea cădea. Este cel al omului perfecționat în practică și în teorie, în virtute și cunoaștere (1068A3), astfel încât mânia este convertită în iubire și concupiscenta în bucurie. Această referință la reverberație face referință la bucurie, după cum este ea văzută de Ioan care a tresărit în pânțele și de David care a stat înaintea chivotului, reverberația fiind în acest caz un simbol al bucuriei (1068A10). (Aceste două forme ale reverberației formează dificultatea majoră din *Ambigua* 37). Sensul pântecelui – mica ființă vie pusă în comparație cu viitorul – este dezvoltat într-o digresiune. Sensul *tragerii în jos* este declarat ca o neglijență a lucrurilor dumnezeiești pentru cele pământești (-1068C6) și cea al *reținerii* preferinței lipsite de discriminare a trupului ca și separație de ele prin virtute (1068C12). Primul se spune că este omul contemplativ, ultimul cel practic (1068C17).

Convertirea mâniei în iubire, a concupiscentei în bucurie este un gând care se găsește în mai multe feluri în *Centurile despre milostenie*. Cel mai adesea iubirea și stăpânirea de sine sunt prezentate ca și garanții ale mâniei și a concupiscentei: LA 20 Milostenie 1, 65; 4-80. Totuși, acolo concupiscenta devine *eros*. Nu este necesar să arătăm similaritatea lui Maxim cu Evagrie și nici lipsa lor de asemănare.

Ambigua 7-.1068D-1101C *De pauperum amore* – or. 14.7: 35.865 C

Se știe că origeniștii obișnuiau să i-a pasaje din Grigorie de Nazianz spre a le folosi în propriul lor avantaj. Astfel, Scolia Vat. Gr. 2067 F 73 (pusă la începutul Cuvântării lui Grigorie despre Naștere) avertizează: „aveți de grije ca atunci când citiți să nu fiți captivați de doctrina preexistenței sufletelor după cum vor origeniștii...”²³

²³ A se vedea Sinko, *De traditione... indirecta*, p. 3 și 20.

Omologul lui Varsanufie (mort în jurul anului 540) spune că sunt mai mulți cei care apără doctrina preexistenței de la Grigorie de Nazianz, în special de la Cuvântările lui la Nașterea și Învierea Domnului (PG 86, 897C), neglijând mai multe pasaje care sunt cât se poate de clare cu privire la acest subiect. Iustinian citează un astfel de pasaj din *De fuga*²⁴ în care a dat o explicație abuzului origenist. Mai departe,²⁵ el susține această practică ca fiind obișnuită și începe cu o serie de texte patristice colecționale și cu două citate din Grigorie. Nici unul dintre aceste pasaje din Varsanufie²⁶ și Iustinian²⁷ nu sunt citate de Maxim care și-a lăsat concluzia la final,²⁸ care oricum este citată pentru un scop diferit.

Nu este nici o surpriză faptul că un comentator ortodox al lui Grigorie ar fi trebuit să aibă ocazia să îi combată pe origeniști. Dacă acest comentator scrie la 75 de ani după condamnarea origenismului, aceasta înseamnă că numai origenismul eterodox nu a fost terminat, probabil fără nici un fel de istorie externă.

Iată textul lui Grigorie: „ce este această înțelepciune care mă privește? Ce este această mare taină? Este oare adevărat că El voiește ca noi, fiind o parte din Dumnezeu și coborâți din Cel care transcendent, cel mai puțini măriți și făcuți după motivul demnității noastre, să îl urâm pe Creator? Voiește El oare ca noi, după cum spun eu, în această luptă și întrecere cu trupul, să ne uităm întotdeauna la El și ca slăbiciunile noastre subjugate să fie un fel de educație pentru demnitatea noastră?”

Τίς ἡ περί ἐμέ σοφία καί τί τό μέγα τούτο μυστήριον, ἡ βούλεται μοίραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ καί ἄνωθεν ρεύσαντας, ἵνα μή διά τήν ἀξίαν ἐπαιρόμενοι καί μετεωρίζόμενοι καταφαρονῶμεν τοῦ Κτίσαντος, ἐν τῇ πρός τό σῶμα πάλη καί μάχη πρός αὐτόν ἀεὶ βλέπειν καί τήν συνεζευγμένην ἀσθένειαν μαιδαγωγίαν εἶναι τοῦ ἀξιώματος.

Cu un astfel de text propus lui, Maxim a respins mai întâi de toate poziția origenistă prin sine și apoi, mai înainte de orice încercare de exegeză a lui Grigorie, un sens ortodox potrivit trebuie oferit frazei *partea lui Dumnezeu*, care era atât de mult legat de henadă. Aceasta constituie partea întâi.

Partea a doua este intenționată mai întâi a fi o exegeză prin plasarea pasajului prost interpretat în contextul lui, observând greșala fundamentală, adică înțelegerea genezei omului mai mult decât stricăciunea sa și de aici subsecvent restul speculațiilor. Mai sunt avansate alte patru texte ale lui Grigorie ca și susținere a acestora pentru a arăta că el vorbește în alt fel. Astfel, Maxim merge înainte, pentru a dezvolta taina fundamentală a omului cu ajutorul citatelor din Epistola către Efeseni. Toate acestea gravitează în jurul frazei, *parte din Dumnezeu*. Totuși, elementul polemicii a luat mult din atenția care acum poate să ne scape vederii. Astfel, toată dificultatea constă într-o respingere filosofică a preexistenței și post-existenței sufletelor.

Pe scurt, în aceasta constă cea mai importantă dificultate, o analiză detaliată v-a urma din notele textuale pe care le voi prezenta acum.

Numerotarea Dificultăților: „o singură energie a lui Dumnezeu și cei vrednici”; astfel, fraza apare în *Ambigua* prezentă (1076C10). Mai apoi Maxim a trebuit să o explice. Acolo el o citează ca fiind capitolul al șaptelea al Dificultăților lui Grigorie cel Mare. De fapt, *Ambigua*

²⁴ *Adversus Origenem*, ACO, t. III, 193: PG 86, 953B.

²⁵ Iustinian, *op. cit.*, ACO, t. III, 205; PG 35, 425 ult.

²⁶ Varsanufie îl citează pe Grigorie de Nazianz, or. 45-47: PG 36. 632 A7-12.

²⁷ Iustinian citează or. 2, 17: 35. 425B. ACO., t. III, 193: PG 80, 953B sau 44-4, 36-612A3-14-193; 953D sau 45,7; 36.632A7-B1-195, 959A sau 2, 28: 35-437-205, 975D sau 16,9; 35-945A12-D1, 206, 975D.

²⁸ Amb 7-1088A răspunde la sau 16, 9, 35-945C8-12.

prezentă este a doua din cele trimise lui Ioan; mai apoi, cinci au fost trimise lui Toma și ele se găsesc într-o majoritate vastă de manuscrise în primul rând. Prin urmare, am putea presupune că în vremea lui Maxim cele două corolare au fost unite, astfel că Dificultatea prezentă trebuie numerotată ca și a șaptea. Bineînțeles că cele două scrisori introductive nu trebuiau numite ca și dificultăți.

Am să ofer aici o listă de citiri variate, dintre care unele sunt lecturi necesare ale textelor și dintre care toate sunt atestate de unul sau mai multe manuscrise mai vechi decât Gardianul care subordonează textul lui Ochler. Lista cuprinde cele mai remarcabile variații găsite în adăugire la Ambigua 7 cu Vat. Gr. 1502 (V), monac. gr. 363 (M) și Angelica 120 (A). Unde au apărut variații am consultat versiunea lui Scotus (S); am mai numit și variațiile lui Toma Gale (T) și uneori am distins manuscrisele lui Ochler (G) din textul tipărit (O). Consultând V și A direct uneori am distins în ele două lecturi α și β . Lectura β ar putea fi contemporană cu manuscrisul sau un rezultat al unei colecții posterioare. Nu întotdeauna am încercat să disting. Până când alte manuscrise au fost colecționate nu pare necesar să oferim o altă listă a variantelor. În lista prezentă voi oferi lectura unui text tipărit, după o coloană de variante și mărturii. Când nu se găsesc VAM sau T la dreapta coloanei ele presupun că confirmă textul tipărit. S este citat numai când ne spune ceva pozitiv în favoarea unuia dintre texte sau alte lecturi.

O analiză detaliată

Partea întâi: Împotriva henadei și despre stadiul viitor (1077B15)

Acest pasaj (de mai sus) mai mulți l-au înțeles mult prea ușor ca și henadă a ființelor raționale care, conduse de Dumnezeu, își aveau sălășluirea în El; dar apoi a venit mișcarea și împrăștierea lor în copuri din cauza păcatelor lor comise mai înainte. Absurditatea unei astfel de opinii v-a fi arătată în rândurile următoare (1069B4).

Argumentul 1 (1669B4-1072A10). Principiul este afirmat fiindcă nu există nimic capabil de mișcare mai înainte de a își duce la îndeplinire cauza finală, dorința ultimă (1069N4-14). Dacă se spune că ființele raționale au dobândit țelul ultim, prin faptul că s-au împrăștiat deja de la el,²⁹ nu există nici un răspuns la obiecția că ele vor fugii de bine *ad infinitum* (1069C11). Orișicum, dacă se spune despre ele că pot adera pe bună dreptate la bine, dar ele preferă să nu o facă din cauză că vor să experimenteze contrariul, atunci devine cât se poate de evident că binele nu mai este bine prin sine și mulțumirea dorinței, din contră, răul, trebuie să fie calculat ca și har care povățuiește la bine și ca și un generativ al iubirii (1072A10). Acest argument, deși pune principiul fundamental teleologic, este mai mult tropic, reducând răspunsurile oferite de origeniști față de concluziile lor absurde.

Argumentul 2 (1072A11-D1). În mod logic, geneza, precede mișcarea (1072B9). Această mișcare (se pare că sunt citați peripateticii) este definită ca și o putere naturală, ca și o patimă sau ca și o energie operativă, care duce în spre un final, care este, cu privire la ceilalți doi termeni, fie impasibil, fie perfect în sine (1072B13).³⁰ Nici un lucru creat nu este un scop în sine, fiindcă nu este cauzat; aici este introdus (1072C41) o definiție a finalului aristotelic în același ton (cf. *Metafizica* α 2-904bt6) dar care de fapt a fost un citat din

²⁹ A se vedea versiunea de mai jos p. 185 cu nota 11.

³⁰ A se vedea versiunea de mai jos, p. 98.

Evagrie,³¹ nu numai aici, ci și în Talasie 66-621A10, care nu este desăvârșit de sine, fiindcă desăvârșirea de sine este deja lipsită de actualitate și deja completă (desăvârșirea de sine este ceva cumva necauzat); nu este impasibilă, fiindcă impasibilul este infinit. Nici un lucru creat nu se oprește să se miște din cauza primei și singurei sale cauze. Astfel nu există temelii pentru a presupune posibilitatea ruperii (σκεδαομός) unei henade primitive (1072D1).

Ca și susținere a acestei Scripturi sunt aduși martori: Moise – Facere 2, 17; Deut. 12, 9; David – Ps. 16.5; 41, 2; Pavel, Filipeni 3, 11; Evrei 4, 10 (11, 39), Hristos – Matei 11, 28 (1073A14).

B. După aceste citate Scripturistice se poate trage o concluzie mai deplină. Puterea naturală, energia nu și-a găsit încă odihna, adică finalul, impasibilul, imobilul (1073A14-B4). Căci numai Dumnezeu este scopul, perfecțiunea, impasibilul; creaturii nu îi revine decât să se miște în spre acel final și să își odihnească energia acolo și să sufere dar a nu devenii esențial un lucru „lipsit de calitate” (1073B11). Această suferință, această patimă (nu în sensul moral) este explicată (1073B11-1076A5), din care devine clar, după cum spune Maxim, că participarea la dumnezeiesc despre care vorbim este viitoare și trecută (1076A5-10). Această unire finală este descrisă mai departe cu ajutorul unor texte Scripturistice (aici putem adăuga pasajul monoenergist). Urmează mai apoi alte considerații despre modalitățile cum poate fi dobândită această realizare a finalului și despre încetarea mișcării (1077B9).

Până în acest moment, spune Maxim, discuția a fost despre lipsa existenței henadei și despre stadiile viitoare, o discuție bazată pe rațiune și pe Scripturi (1077B9-13), dar acum „noi fiind o parte din Dumnezeu și alunecând de mai sus” vom fi tratați (1077B13-15).

Partea Întâi, II: O respingere a interpretării origeniste a „noi fiind o parte din Dumnezeu...” (1085A6).

Explicația I (1081 C11), a Cuvântului și a Logosului. Loghi preexistă uniți în Cuvântul. Aceasta se confirmă ca și referință la Dionisie, probabil DN 5.5 (1080B11). Un preexistent în Logos, noi suntem *părți din Dumnezeu* și realizăm această unire ca și o mișcare dreaptă consecventă. Aceasta se aproprie de un citat din Vasile (1081A5). Toate ființele raționale nu sunt aduse în existență împreună, dar unele rămân potente în timpul lor. Dumnezeu este mai presus de orice iubire; totuși unul sunt mai mulți și mai mulți este unul (1081C7). Urmează o concluzie (1081C7-11).

Explicația 2 (1085A6). Cuvântul lui Dumnezeu este o virtute substanțială, așa că cel care este virtuos i-a parte la ea; adăugând chip la asemănare (1084A14). În aceasta constă spusa Apostolului „*în Care ne mișcăm, trăim și suntem*” (Fapte 17:28) împliniți de *ființă, bună-ființarea, pururea ființarea*. (1084B7). Apoi în acești termeni avem omul care este descris ca o parte din Dumnezeu; descrierea este împlinită prin introducerea unei mutații între Dumnezeu și om în taina Întrupării. *Alunecarea de la Dumnezeu* este caracterizată ca și dezertare de la adevăratul principiu (1085A6).

Partea Întâi, III: Doctrina Cuvântului apărată

Aici Maxim (1085A7-C6) inserează o apărare a teoriei sale sa rațiunilor, referindu-se la Dionisie (DN 5,8) și apoi la școala lui Panlajos, maestrul lui Clement. Este ciudat că pasajul care se referea la Dionisie conținea o referință la un filosof pe nume Clement (DN 592, B65).

³¹ A se vedea Muyldermans, *Evagriana Syriaca*, (Louvain, 1952), p. 31: Amb 7-1084D2.

Dacă Dionisie se referea pur și simplu la Clement al Alexandriei ca și cap al lui Dionisie, atunci de ce nu folosește circumlocuțiunea (pe care Scot nu a înțeles-o). Acum trebuie să explicăm în Dionisie gândirea lui Clement care este considerată nepotrivită și în Maxim. Replica la dificultatea păgână este citată oare cu aprobarea lui?³² În viziunea acestui pasaj pare că nu există nici o întrebare despre sursele imediate ale lui Maxim și despre doctrina Cuvântului. A se vedea articolul lui Dalmais din RSP 3 (1952), 244-49.

Partea unu, IV: Descrierea Stadiului Final

Întorcându-ne la un pasaj deja citat (la 1077B69), putem vorbi de o confruntare finală a semănării dumnezeiești, dimpreună cu această dezvoltare proprie a citatelor din Grigorie. În acestea Grigorie definește stadiul îndumnezeirii ca o plăcere, o bucurie care suferă și o bucurie care știe cum să supraviețuiască împotriva fricii

Partea întâi, V: Concluzia și argumentul final despre îmbuibare

Maxim afirmă mai întâi că el a oferit o dovadă sumară împotriva origenismului prin rațiune (φυσικώς), de către Scriptură și de către Părinți. Folosința Scripturii ar putea fi văzută în secțiunea I (1072D-1073B) astfel, Maxim afirmă că punctele au fost deja oferite ca să mai poată prezenta încă un argument împotriva origenismului, adică împotriva doctrinei îmbuibării. Doctrina a fost deja exclusă (mai sus IA-1069) și în expunerea doctrinei mișcării și a finalului, o accepțiune pozitivă a unei dorințe perpetuă este oferită (IB 1073C), dar numai în secția IV (1089A5) cuvântul supraviețuire a apărut. Maxim îl atacă direct (1080B1C6).

În cele din urmă, Maxim remarcă futilitatea și înșelăciunea acestor origeniști, dar lăsându-i acum la sine, el v-a lua problema în discuție în alt fel (1089C6D3).

Partea a doua: exegetică

Partea a doua: Exegeza lui Grigorie. Pasajul lui Grigorie nu se referă la geneza omului, ci explică cauza înșelăciunii sale subsecvente. Aceasta devine clar din contextul cuvântării (1092B1).

A. Pentru a stabili aceasta Maxim, dimpreună cu o lungă parafrază, interpretează gândirea lui Grigorie. Mai întâi stadiul primitiv al uniunii și al vieții în prezența lui Dumnezeu este descris prin folosirea analogiei a prezenței sufletului în trup (092C13), o analogie care apare și mai jos (1100AB).

B. Apoi, contrapartea acestui extaz, introducerea morții ca și o pedeapsă din cauza abuzului libertății este explicată (1093A9) și confirmată de două citate (1092C3). Teza este din nou repetată (1093C3-10).

C. Maxim merge mai departe: dar Grigorie vorbește de geneza omului („despre tăria tainei prin care a fost adus omul în ființă”) într-un fel diferit. Apoi urmează două citate, suficiente pentru a convinge decât numai dacă cititorii au fost rău intenționați (1096B2).

Partea a doua: din nou, despre cum suntem noi o parte din Dumnezeu.

A. Ca și confirmare a ceea ce a spus Maxim pe larg, el citează *extensiv* pe Sfântul Pavel din Efeseni 1, 17-23 (1097A5) și adaugă la aceasta alte pasaje din Efeseni și Evrei dimpreună cu propria lui explicație la această „mare și inefabilă taină a binecuvântatei nădejdi a

³² A se vedea mai jos cap. IV, nota 68.

creștinilor”, alterând termenii problemei de la întrebarea *părții lui Dumnezeu* la membre sau la părțile unui trup, folosite din nou (cf. 1092C) analogia prezenței sufletului și a puterii dătătoare a trupului (1100B9).

B. Corolar la aceasta este credința în nemurirea sufletelor, ceea ce înseamnă părăsirea doctrinei origeniste a preexistenței lor (1100C3).

Partea a doua III: Sufletul și trupul formează o specie întreagă.

Această ultimă referință este replica polemicii antiorigeniste, la un nivel deplin filosofic, în care conceptul lui Maxim de om *ca și o specie întreagă*, fie ca și parte a întregului având o legătură transcendentă cu ceilalți, este un factor prim (1101C9). În Ambigua 42 Maxim v-a trata această problemă pe larg.

Scurta concluzie: (1101C9-13) îi mulțumește lui Dumnezeu și se citează niște rugăciuni subsecvente pentru succes; propria lor dispoziție le v-a elibera de orice deficiență.

Observații adăugate. Analiza Ambiguii implică prin sine câteva gânduri împrăștiate. Mai întâi: cred că este veridic să spun că chiar și aici elementul antiorigenist, deși a format prima parte și deși în ansamblu cantitatea dificultății este o digresiune, după cum este prezentat definitiv acest element în Ambigua 15 și 42. Principalul scop al lui Maxim, intenția lui, este de a îl comenta pe Grigorie; dar pentru a face aceasta el trebuie să clarifice mai întâi numele lui Grigorie. A se vedea traducerea din prima în a doua parte (1089D).

În al doilea rând: gândirea lui Maxim este profund teleologică. În înseși doctrina mișcării și a finalului el respinge teoriile origeniste, făcând o distincție aspră între creatură și necreat. Tocmai în acest context el a plasat doctrina dorinței naturale a lui Dumnezeu (spun în cunoștință de cauză *pentru Dumnezeu* și nu *pentru vederea lui Dumnezeu*). Dar voi vorbi altă dată și cu altă ocazie despre aceasta.

În al treilea rând: dacă comparăm respingerea antiorigenistă a acestei Dificultăți cu cea din Ambigua 15, vom găsi acolo problema henadei redusă la o formulă îngrijită: *genesis, stasis, kinesis* (*geneză, mișcare, staționare*) care au fost înlocuite de alte *genesis, stasis, kinesis*. Doctrina prezentată în toate dificultățile este aceeași: dar se pare că reflecția provocată de această reculegere a provocat redactarea acestei *dificultăți* prezente ce a inclus o clarificare a gândirii reprezentate în formula respingerii subsecvente.

În al patrulea rând: ar fi interesant să comparăm mai în detaliu sensul *scopului dumnezeiesc* în Ambigua (e. G. 1080C15-1092C13, 1093D2, 1097C1) și LA. În LA este vorba exclusiv de mântuire, adică de îndumnezeire.

Ambigua 8-1101D-1105B *De pauperum amore* – 14.30-35.897B

„Atâta vreme cât materia poartă o dezordine în sine ca și un fel de flux.” În aceasta constă dificultatea; dar Grigorie a spus că prima parte a afirmației: „dacă răul pe care îl suferă este de la Dumnezeu, el nu este evident atâta vreme cât...” Cu acest contact în minte, Maxim spune că intenția acestui pasaj este la fel ca și cea de mai înainte. Mă refer mai mult la exegeza începutului părții a doua (1089D4).

Maxim explică apoi că acest stadiu de mizerie a omenirii a survenit odată cu căderea (1104A2-B12) și cum Dumnezeu providenței își folosește stadiul Său ca să îl aducă pe om înapoi din cauza unei iubiri față de lucrurile prezente (1104B13-C4). În general există trei căi prin care Dumnezeu ne vindecă patimile noastre: noi suntem curățiți în ciuda voinței noastre; noi respingem răul; sau luăm exemplul altora în perseverență și întărire (1104C4-1105A3).

Acestea toate fiind spuse, prin mijlocul unei prefațe, Maxim îl interpretează acum pe Grigorie ca și dându-ne un semn ca să avem încredere în sănătatea trupească atâta vreme cât viața prezentă ne ține și cred că acesta este sensul întrebării care formează dificultatea (1105A3-15).

Probabil mai există o intenție viitoare în lipsa de egalitate și chit a condițiilor vieții prezente: aceasta dacă nu ne vom ridica unul împotriva celuilalt și dacă nu vom înlocui nevoile altora prin abundența altora, oferind ocazia să plasăm virtutea mai întâi (1105A15-B12).

Lui Maxim îi este dragă ideea egalității primare a oamenilor; aici el o i-a în considerare la un nivel pur moral; în epistola 10 el explică rațiunea lipsei de egalitate politice. La fund, nu există nici un fel de mare diferență între aceste două forme.

Amb 9-1105C *In laudem Athanasii* – 21.1: 35.1084C

Lungimea acestei *Ambigua* (50 de colonne din textul grec al lui Migne) face necesar un anumit fel de diviziune. Acum, versiunea lui Scotus Eurigena ne oferă o subdiviziune la fel ca și restul manuscriselor grecești pe care le-am consultat. Cappuynus³³ crede că aceste diviziuni sunt luate de la Scotus împotriva lui Draeseke, dar este imposibil să menținem un astfel de punct de vedere datorită subdiviziunilor substanțial identice din manuscrisele grecești. [...].

Dacă lăsăm la o parte defectele lui Gud 39, reproduse de Ocheler, adică includerea unor părți din *Ambigua* 53 și 63 în *Ambigua* 10 și omiterea pe scurt a părții 6, putem fii de acord cu Vat. Gr. 1502; ambii sunt de acord cu diviziunile lui Scot, cu excepția unor alte subdiviziuni. Identitatea acestor subdiviziuni este dincolo de orice întrebare. Titlurile sunt oferite în indexul lui Scotus și sunt cu mult mai scurte decât cele grecești. Pentru o adevărată comparație a textului, ele trebuie comparate cu textul și indexul cu index.. Următorul tabel face aceasta cât se poate de adevărat.

Aceste diviziuni ale originalului grec și a versiunilor latine, reprezintă substanțial un fel de articulații minore ale textelor, ceea ce ne v-a face capabili să vedem ce ordine și scop există în această aglomerație aparentă de interpretări alegorice, căci în ciuda intruziunilor, există o coerență a întregului.

De dragul clarității, voi oferi o analiză sumară a întregului, motivele acestor articulații majore vor fi evidente dintr-o analiză subsecventă detaliată.

*Diabasis*³⁴, adică tranzit

1. *Logos* și *teoria* – de la material la intelectual

1-3 Bazele teologice și cele antropologice: *diabasis*

4-16 Figurile Vechiului Testament: *diabasis*

17 Figura Nou Testamentară a Schimbării la Față

18-27 Legea naturală și cea scrisă, reprezentată de hainele luminoase ale Domnului care sunt într-o armonie deplină

³³ Ioan Scot Eurigena, Louvain Paris, 1933, p. 168.

³⁴ *Diabasis* înseamnă în limba greacă [cf. Dicționarului grec-francez, ediția lui A. Bailly, (Paris, 1950) p. 462], acțiunea de a trece de la ceva la altceva, trecere, traversare, acțiune de succedare sau succesiune (ex. a anotimpurilor), interval etc. În termeni ecclesiali, termenul a fost folosit pentru a desemna Paștele sau trecerea hristică de la moarte la viață.

20-22 Figurile Vechiului Testament ale armoniei: Melchisedec (Avraam, Moise)
 23-27 Considerații abstracte
 28, 29 par a fi o intruziune, a se vedea notele de mai jos
 30, 31 Exegeza Schimbării la Față este deplină
 32-42 Dezvoltările teologiei afirmative, reprezentate de Moise și Ilie în scena Schimbării la Față
 II Diada materială și unitatea înțeleasă de Treime (ca fiind o a doua parte din textul dificil al lui Grigorie)
 43 O exegeză preliminară
 44 Bazele antropologice pentru această exegeză
 45-51a Figurile scripturistice ale exegezei
 51b Concluzia întregului.

Ceea ce de fapt a lipsit în studiile maximiene este tocmai o astfel de indicație a articulațiilor majore și a temelor. Tema întregului (cf. eseului lui Loosen) se găsește în dificultate – un *diabasis*, adică trecerea prin tranzit și modalitățile ei, prin materie și carne ca și prin nori sau ceață. Este cât se poate de evident că aici Grigorie explică în câteva cuvinte toată viața ascetică și mistică și a făcut aceasta referindu-se la rațiune și contemplare (*logos* și *teoria*), fără să menționeze practica.³⁵

A îl scuti pe Grigorie de o omisiune atât de gravă, ar însemna ceva real și nu numai verbal, cea ce ar face obiectul primei secții (nr. 1), despre cum *praxis* este necesar implicat în *logos*.

Suma explicațiilor lui Maxim este că *praxis* este o conotație pentru rațiune sau *logos*. Prima formă a explicației, de departe cea mai deplin dezvoltată, susține că *praxis* aparține trupului și este o manifestare a virtuții și nu poate rezulta nimic creativ din ea; virtutea locuiește mai mult în rațiunea care ordonează. A doua formă, pune înaintea diviziunea împlinirii rațiunii în teoretic și practic, prin urmare cel care spune rațiuni, spune *praxis*. A treia formă, cumva mai generală, afirmă că acestea au fost atașate lucrurilor materiale ca fiind disponibile cu privire la lucrurile practice. Știind dificultatea rupturii de material, spune Grigorie: „căruia îi este permis, trecând prin rațiune și contemplație, prin materie și prin elementul carnal (indiferent că se numește nor sau rău), ca să fie atașat lui Dumnezeu...”

A doua secțiune (2, 1112A7-D2) își începe exegeza potrivit pasajului din Grigorie: care este sensul norului și al vălului după cum a fost el pus în practică materiei și carnalului? Aici se afirmă clar singurul termen de tranzit, adică atașamentul față de carne și de cele materiale (28,29). Un astfel de atașament, care lucrează prin simțuri este plăcerea. Este tocmai ascetismul virtuților cel care este capabil să ne elibereze de ea.

Dar această explicație, pătrunderea plăcerii prin partea sensibilă a sufletului, cere alte explicații ale sufletului și a modului lui de a funcționa – o explicație fundamentală la tot ceea ce v-a urma. Aceasta este secția a treia (3, 112D-1116D).

Această explicație este oferită mai întâi de toate din înălțimile tainice ale unor oameni pătrunși de har. Mișcările sufletului sunt cele al părților lui – minte, rațiune și simțuri. Primul este simplu și se află în legătură imediată cu Dumnezeu; al doilea este analitic și caută cauza lucrurilor, al treilea este sintetic, primind de la lucrurile sensibile un fel de simbol al *rațiunilor* lui și referindu-se la ele ca și la rațiune. Adevărata mișcare pleacă de la cele de jos

³⁵ Despre *praxis* și *teoria* la Grigorie a se vedea Pinault 12, *Platonismul Sfântului Grigorie de Nazianz*, pp. 190-193 și Plagneiun, J. S. *Grigorie de Nazianz Teologul*, pp. 148-152.

spre cele de sus (1113B10). Aici este introdusă o proporție prin care sușul omului, îndumnezeirea și virtutea sa, este proporțională cu pogorârea lui Dumnezeu în Întrupare (1113B10-C2).³⁶ Odată ce au fost afirmate aceste principii, Maxim le pune în practică la acest pasaj prin trup și lume, faptul că mintea nu este mulțumită de circumscripția trupului, ci ea tinde spre infinitul lui Dumnezeu (1113C2-D6). Prin intermediul unui postscript asupra naturii contemplației, Maxim a declarat că sfinții au participat la lucrurile lumii (la alcătuirea și compoziția ei) nu atât de mult prin cunoașterea compoziției lor materiale, ci ca prin ele să îl laudăm pe Dumnezeu (1116A3).

Această explicație a mișcărilor sufletului este oferită dintr-un punct de vedere mai filosofic. Fiecare element al sufletului este îndoit: mintea este intelectuală și pasibilă (fantezia); rațiunea imanentă și transcendentă (translucidă); simțurile sunt intelectuale și sensibile. Sfinții considerau că toate aceste operații trebuie oferite lui Dumnezeu (11164-15). Dar această oferire aparține sânguințelor pentru bunăstare care singură stă în tăria noastră (ființa și pururea ființa noastră după darul lui Dumnezeu – această triadă apare în Ambigua 7, 42, 65). De aici mintea, rațiunea și simțurile sunt exercitate într-un fel deja indicat în prima explicație și a faptului că sufletul poate trece prin apele furtunoase ale acestui mal umezit (1116D).

Trecerea (*diabasis*) către inteligibil și dumnezeiesc este ilustrată de o serie de incidente prezentate în Vechiul Testament, secțiunile 4-16.³⁷

Pasajul din capitolul 17 începe ilustrația – Schimbării la față a Domnului – care, dimpreună cu digresiunile și înfrumusețările care le întreține, v-a ocupa restul primei părți, cea oferită explicației cuvântului și contemplației materiei și a cărnii (nor și vâl) prin care ajungem la Dumnezeu. A doua parte v-a trata diada materială. Distincția părților este clar indicată la sfârșitul capitolului 42 (1193B11-C3).

Probabil nu ar trebui să spunem că Schimbarea la Față ocupă ceea ce a rămas din prima parte până la partea 42, căci secțiunile care tratau Schimbarea la Față au ajuns la final cu secțiunea 31h (1168D); totuși, cele care urmează (32-42) sunt dezvoltări ale teologiei afirmative reprezentate în două faze (pronie și judecată) de martorii Vechiului Testament de la Schimbarea la Față, Moise și Ilie (a se vedea 31b-1165B și 31e-1168Bf).

În capitolul 17, Maxim începe explicația diferitelor elemente ale viziunii. Ajungând la hainele care străluceau a Domnului nostru, el ne spune că ele reprezintă atât legea naturală cât și pe cea scrisă (1128B5 și 14). Acesta este un fel de anunț al primei mari subteme care ne v-a reține atenția până la capitolul 32.

Mai întâi, există o lărgire primară a armoniei perfecte și a coincidenței celor două legi (cap. 18).

Inter-schimbabilitatea legii scrise și a cele naturale: ambele ne spun că Dumnezeu este, nu ce și cum este El, din aceasta derivă filosofia teologică, etică și naturală. Legea scrisă este potențial identică cu cea naturală; cea naturală obișnuită cu cea scrisă (1129B7). În Scriptură ideile sunt îmbrăcăminte, ideile sunt „carne” sau „corporalitate”; în legea naturală formele externe de îmbrăcăminte, rațiunile de (*logoi*) carne. Dumnezeu prin negație este manifestat în mod ascuns și printr-o afirmație ascunsă se manifestă (1129D8). Odată cu cele două citate din Scriptură, litera și legea cărnii sunt ridicate împotriva duhului (1132B11). Atunci când este trasă lecția că noi trebuie să fim atenți la „carnea” Scripturii și

³⁶ Un gând care se găsește altundeva, a se vedea referințele la nota 11.

³⁷ Cu excepția 15 și 16, toate aceste ilustrații sunt introduse de aceeași formulă.

a naturii (1132C7), care este interpretată (elementul literal și Logosul) veșmintelor care strălucesc și prin care putem să ne înfățișăm înaintea Domnului pe muntele Tabor (1133A4).

Legea naturală este percepută în contemplația naturală ale cărei moduri Maxim trebuie să le explice (în capitolul 19).

Accentul pe legea naturală duce la o expresie a celor cinci moduri de existență a contemplației naturale. Ele sunt: substanța, mișcarea, diferența, amestecarea și poziția (1133A). Dintre acestea primele trei conduc în principal la cunoașterea lui Dumnezeu ca și creator, proniator și judecător (1133B6), în timp ce ultimele două sunt foarte instructive în virtute și intimitate cu Dumnezeu, prin care omul poate devenii Dumnezeu prin har (1133B6-12). Cam așa ar consta o formulare deschisă a acestor moduri; fiecare este explicată în parte fiindcă substanța îl indică pe Creator (1133C1-6), mișcarea manifestă pronia lui Dumnezeu (1133C7-13) și diferența îl arată pe Dumnezeu ca și un distribuitor înțelept al puterilor naturale care corespund respectivelor substanțe (1133C13-D12). Există anumite puncte de vedere eronate despre providență și judecată care trebuie excluse – cele ale lui Origen și Evagrie. Maxim pare că aici (1133D3-1136A4) folosește și corectează textul lui Evagrie.³⁸ Totuși, Maxim nu neagă complet că există o pronie conversivă și o pedeapsă punitivă; acestea există, dar aparțin ordinii morale, nu celei ontologice (1136A4-13) – greșelile lui Origen și Evagrie, doctrina henadei. O astfel de greșală a fost pentru Evagrie un exemplu evident de *confuzie elinică*. Prin urmare sunt explicate restul modurilor: amestecarea ca și compoziție a voinței și virtuții noastre (1136A13) și poziția (113B3) ca și rectitudine morală. În adăugire la aceste considerații luate prin ele însele există diferite combinații și reduceri, de la cinci la trei, de la trei la doi, de la doi la unu. Aceasta din urmă, (1136D6-1137B2) este munca de amestecare care i-a pe toate cele cinci moduri de a considera ordinea naturală și printr-o singură considerație le transferă la ființa morală, ca și consecință, ca și o penetrare a umanului, care rămâne uman, cu caracteristici duhovnicești (1137B2-C6).

Această armonie este realizată mai presus de orice în Hristos însuși și prefigurată mai mult decât orice de Melchisedec. De aici contemplația încercată a lui Melchisedec (20-20e). Aici probabil că Maxim își putea odihni stiloul, căci la finele lui 20e (1145B11-13) răspunde la 17 (1128A12), astfel încât se oferă temeliile pentru presupunerea unei *incluziuni*. Deja Maxim l-a declarat pe Melchisedec a fi unul dintre multele exemple a cărui imitație a fost salutară, cum ar fi Avraam și Moise. Prin urmare urmează niște considerații despre Avraam și Moise (21-22), care sunt de fapt o adăugire posterioară.³⁹

Ilustrațiile încetează acum, dar tema menționată în 20b, 1144A este abordată din nou în 23, începând cu o aluzie clară la această temă (23, 1149CD este egal cu 1144A). Această dezvoltare didactică ocupă secțiunile 23-27. La finele acesteia din urmă, Maxim declară aceste lucruri ca fiind arătarea hainelor strălucitoare ale Domnului la Schimbarea Sa la Față. Aceasta marchează finalul unei diviziuni. Urmează apoi două secțiuni, 28, 29 despre căderea lui Adam și cea a vieții prezente nestabile ca fiind o consecință adevărată. Ele formează o parte, care nu este deplin străină de această problemă, ci mult mai familiară cu ea.

Capitolele 30 și 31 se întorc la Schimbarea la Față. Secțiunea 31 este o considerație mai amplă a acestei taine. După Eurigena, ea conține 18 *teorii*. În textul grec, zece sunt

³⁸ *Selecta in Psalmos*, Ps. 138, 5; PG 12, 1661CD. Despre autorul Evagrie la aceste comentarii a se vedea Hans Urs von Balthasar, ZkTh 63 (1939) 86 și 81.

³⁹ Despre aceste secțiuni a se vedea nota finală de mai jos, p. 3.

numere fără titluri, urmate de încă șapte cu titluri (31b). Acesta este numai un rezumat (1160CD), fiind prefixul lui zece, a exegezei deja oferite, care luate în calcul ar da numărul 18. Aceste considerații sunt legate în principal de semnificația lui Moise și Ilie. Mai importantă pentru următoarele secțiuni este 31b (1165BC), care stabilește Schimbarea la Față ca și un semnificativ pentru teologia negativă și cea afirmativă; deasemenea 31 f, g îi stabilește pe Moise și Ilie ca și reprezentanți ai Proniei și ai Judecății, cele două elemente ale teologiei afirmative.

Capitolele 32, 34 (a se vedea nota finală) tratează problema sfârșitului lumii, despre Lazăr ca și o ilustrație și nevoia virtuților, restul acestor părți, apropo de secțiunile menționate mai sus (31h,g, f), sunt dedicate diferitelor aspecte ale teologiei afirmative:

35. Dumnezeu poate fi cunoscut din creaturi.

36. Totul cu excepția lui Dumnezeu are un principiu și venire în ființă.

37. Substanță, cantitate și calitate, ca și subiect a mai mult sau mai puțin, nu poate fi fără de început.

38. Totul, cu excepția lui Dumnezeu este la loc, prin urmare, vremea și temporalitatea au început să fie.

39. Un infinit cantitativ nu poate exista și prin urmare nimic cantitativ nu poate fi fără de început.

40. Tot ceea ce este mișcat sau ceea ce este întotdeauna calificat de o anumită diferență substanțială nu poate fi infinit.

41. Diada nu este principiu și nici fără un început. Numai monada este principiul propriu și fără de început.

42. Dovadă a universalității providenței lui Dumnezeu.

Din cauza acestor dezvoltări teologice, concluzia finală (42, 1193B11-C3) se referă mai natural la *rațiunea și teoria* titlului pasajului, mai mult decât la *norul și vălul* cu care a început expoziția și ilustrația Schimbării la Față, care a fost introdusă mai apoi.

A doua parte (43-51), în lărgime ceva mai mult decât întregul este construită în același fel ca și primul. După o exegeză preliminară (43), pasajul georgian („despre diada materială care a trecut pe la sfinți și care este unitatea înțeleasă în triadă”), urmează apoi o bază filosofică a exegezei., în special diviziunile părților pasibile ale sufletului: irațională, rațională, concupiscentă, irascibilă și așa mai departe. Pasajul i-a atras atenția lui Chriac, scribul de la Vatican, gr. 20, 20 f. 8 care a transcris acest fragment 1196C cu 1197C13. Pasajul este un supliment la articolul lui M. Richard Από φωνής în *Byzantion* 20 (1950) pp. 191-222.

Apoi urmează ilustrațiile scripturistice ale cuceririi diadei (irascibilul și concupiscentul sau perechi similare), cinci din Vechiul Testament și două din Noul (45-51a).

Concluzia întregii dificultăți începe fără nici o distincție cu titlul 1204 D3. Maxim vorbește de acest pasaj prin aceste vremuri ale apogeurilor lui Dumnezeu, care sunt posibil de a fi atinse de om, care sunt, bunătatea și iubirea. Acestea sunt cele care sunt posedate de sfinți în virtutea prin care ei s-au făcut pe sine capabili de a lumina chipurile harului lui Dumnezeu. Această concluzie, mai mult într-un fel larg răspunde primei secțiuni în care armonia virtuții și a contemplației au fost dezvoltate; în mod sigur ideea trecerii, a tranziției este din nou verbală și manifestată real.

Nota finală despre capitolele 21, 22, 28, 29, 32, 33, 34

În indexul secțiunilor plasate la capul analizei am indicat deja că în cele două secțiuni găsite în Ochler după 34 formează o parte din *Ambigua*. Mai există trei alte cazuri, unde numai pe baza unor temelii interne, ipoteza unei adăugări posterioare, de către Maxim, pare a fi imposibil de exclus. O astfel de adăugare, de către Maxim spun eu, este cât se poate de posibilă și noi avem o indicație clară la prima *Ambigua* care a fost citată a doua oară în timpul vieții lui Maxim. Presupunem că aceste prime *Ambigue* cu epistola lor dedicativă au fost copiate și trimise lui Ioan al Cizicului (aceasta este prima ediție) mai înainte ca prima *Ambigua* să fie scrisă către Toma. Subsecvent, cele două părți din *Ambigua* au fost unite, după cum este clar din propria referință a lui Maxim la a doua dificultate a primei colecții ca și „la al șaptelea capitol al dificultăților marelui Grigorie” (TP 1-33A10). Astfel, a doua ediție din *Ambigua* timpurie i-a oferit lui Maxim o ocazie potrivită pentru adăugiri la acest prim manuscris, care, printr-un fel general al unui mod înrudit, a arătat semne că a fost peticit pe un val original.

Prima instanță, într-o secvență de secțiuni nu în persuasudine, este luarea în calcul a lui Avraam și Moise (21-22). La finele capitolului 20 (1154B11-13) există o reminiscență din capitolul 17 (1128A12-B1), care ar părea că a punctat prima diviziune, cea ilustrativă, despre Schimbarea la Față. Începutul secțiunii 23 asumă într-o coerență literară (care cred că v-a fii oferită cititorilor mei de pasajele oferite de Maxim) care este mult mai aproape. Dar aceasta este cea citată în pasajul lui Avraam și Moise care sunt menționați, oferid astfel o ocazie pentru fiecare considerație separată.

Al doilea moment este 28, 29, despre păcatul lui Adam și despre diferența dintre viața prezentă și cea viitoare, acestea nu pot descoperi nimic în considerațiile care urmează și care ar slujii să introducă Căderea și niște considerații ulterioare. Ca să fim mai siguri, doctrina acestor secțiuni este complementară la tot ceea ce are de spus Maxim despre *diabasis* (cf. capitolul 2), dar din punct de vedere literar este ceva care nu este de dorit. Să remarcăm că cu nota 27, ultimul tip aflat în legătură cu legea naturală și cu cea scrisă oferită, Maxim revine explicit la Schimbarea la Față (1156B), în timp ce în capitolul 30, el presupune că a realizat exegeza, pe care a început-o în 17. Cele două considerații în discuție (28,29) par că sunt intruziuni în locul lui.

A treia instanță este 32, 33, 34 – despre finalul lumii, despre Lazăr în sânurile lui Avraam și despre virtuți. Aici din nou este sigur un anumit fel de similaritate a acestor secțiuni față de argument. Secția finală despre Moise și Ilie (31h) tratează *orânduirea finală* a acestei lumii prezente (1169B1, 2). Secțiunea 32 ar putea începe cu o serie de considerații despre teologia afirmativă naturală și cu o dovadă despre necesitatea sfârșitului lumii. Secțiunea 35 exprimă continuitatea aceasta, referindu-se din nou la *orânduirea armonioasă* (1176B5). Este cât se poate de sigur că perechea 33, 34 apare ca fiind o intruziune, probabil și 32. Totuși, ele sunt o intruziune despre un tot original, dar permeabilitatea lor față de tema generală ne permite să vedem cum Maxim, atunci când sentimentul lui pentru coerența propriei compoziții a fost înșelat de trecerea timpului, a putut insera aceste considerații în a doua ediție. Conținutul și stilul sunt în întregime maximiene.

Stadiul textului

Pentru *Ambigua* 7 și 1 am colecționat câteva manuscrise; nu mi-am asumat timpul să fac aceasta din cauza altor dificultăți. Totuși pare folositor să oferim o scurtă *Speculatio*

azimorum conspersionis din vat. Gr. 1502, f. 100 rb. și monac. gr. 303. Latina de aici nu mai este cea a lui Scotus.

Ca să fie inserate în Ambigua 19 după 117C11, au fost luate din vat. Gr. 1502, f. 100rb, monac. gr. 363, f. 90v: Θεωρία τού άβρόχου φυράματος τών άζύμων: ούτως ό λαός ό τής αίγύπτου δι' αύτού έξαγόμενος τοίς έσθημασιν ένδεδεμένον τό σταίς κομιζόμενος κατά τήν έρημον (Iesire 12, 34) τό δείν ως οίμαι τυχόν τήν τού έν ήμίν λόγου δύναμιν τής πρός τά αίσθητά φυλάττειν έπιπλοκής καθαράν και άνέπιaron τούς τόν μέν αίσθητόν φεύγοντας πρός δέ τόν νοητόν κύσκον δεύτον τας μυστίκως έδιδάσκετο ίνα δι' άρετής και γνώσεως έντεύθεν ήδη γένωνται κατά τήν γνώμην όπερ δι' έλπίδος γενήσεται κατά τόν άφθορτον αίώνα τοίς άξιοίς πιστεύομεν.

Aceasta înlocuiește lacuna din Ambigua 10-1140D4-5, din Codexul de la Vatican gr. 1502, 105rb și monac. gr. 363, 94b άθανάτοθς τού θεού άγιωτάτου έξηγεισις (sic)... διά τό πλήθος Αμβ 10-1196C-1197C13.

Ambigua 11-1205D-1108A: *Laudatem Athanasii* – sau 21. 18: 35-1101C

Titlul ridică o întrebare. Cuvântarea de laudă a lui Atanasie, de la care este luată dificultatea prezentă, nu este a patruzecișidoua în nici una din familiile de codice stabilite de Sinko în mâinile episcopului Ioan și Maxim. Prin urmare el presupune (p. 28) că acest titlu original este citit: de la cuvântările 42 ale lui Grigorie, la cea în lauda lui Atanasie. Bogăția este primită după aceste încercări mici în comparație cu recompensele veșnice și cele care au fost oferite celor mai puțin scandalizați.

Ambigua 12-1208BC *In laudatem Athanasi* – or. 21.31: 15.1117C

Atanasie ca și domn se spune că a curățat templul, nu prin bici, ci cu cuvinte persuasive. Comentariile malițioase Atanasie le-a folosit ca și un instrument mai apt. Maxim spune că Domnul acționează „cu un bici” ca să ridice conștiințe în realizarea oamenilor, a gândurilor și a faptelor lor rele; dar din cauză că Atanasie a fost un om slab a folosit cuvântarea.

Ambigua 13-1208D-1212B: *Teologica I* – or. 27.1: 36.12 A

Textul lui Grigorie este: *există unele ascultări și limbă care au mâncărime*. Maxim oferă două explicații (1208D-1299C9-1212B9). La prima adaugă o vindecare prin rațiune, împotriva ignoranței și printr-o lucrare salutară împotriva plăcerii. Sinko (p. 27) îl vede aici pe Maxim ca opunându-se unor scolastici paulinici.

Ambigua 14-1212B-1213D: *Teologica I* – or. 27-4: 36-16D

Maxim oferă diferite explicații unei figuri retorice a lui Grigorie. Diviziunile sunt 1212C-1213A1-C8; 1213C8-D10.

Ambigua 15-1216A-1221B: *Teologica II* – sau 28.6: 36.32C

Dificultatea este de a explica cea ce vrea Grigorie să spună prin faptul că privirea și legea naturală ne învață că Dumnezeu este și este cauza creatoare și susținătoare a tuturor. Aceasta Maxim o realizează în prima parte (1216C15). Unii identifică privirea și legea naturală; ele trebuie distinse, prima aparține numai sensului ordinii, a doua ne conduce dincolo de ea (1216D1-1217A2). Această lege naturală se leagă de percepția *mișcării nemutate* a lucrurilor. Prin urmare se cuvine să explicăm acest lucru (1217A2-B10). Făcând așa Maxim vorbește de triada *natură, putere și operație (energie)* și distinge impuls (φύρα) de mișcare (κίνησις). L-am putea compara pe Simplicius în *Categorias* CAG VII, 427, 29-428, 2.

Aceasta slujește ca și o ocazie pentru o digresiune lungă, care a compus restul dificultății, despre cum lucrurile create pot fi spuse că operează sau se operează asupra lor, căci din câte se pare Dumnezeu însuși operează asupra Lui însuși (proces care se numește convențional αύτενέρτον). Astfel, Maxim stabilește niște triade paralele: mișcarea de generare și odihnă, sfârșitul unui început de mijloc. Corespondența cu cealaltă triadă, natură, putere și operație este și ea implicată. A se compara ThOec 13, 4. Aici principiul aristotelic este afirmat deplin, în special 1220-1021B29. De aici von Balthasar a găsit unul dintre principalele aforisme care a fost capul de afiș al eseului său *Liturgia cosmică*.

Acum Maxim exemplifică cu sufletul, o susținere intelectuală (1220A6-1221A4). În acest moment triada devine o tetradă. Căci după substanța sufletului, există o minte ca și o putere, percepută (νόησις) ca și mișcare, percepție (νόημα) ca și operație. În alte locuri în Maxim această schimbare este observabilă; a se vedea mai jos capitolul II, *Excursul II*.

Exemplul îi permite lui Maxim să i-a în considerare scopul ultim al mișcării intelectuale spre Dumnezeu și să ne referim la considerațiile lui despre respingerea henadei origeniste, care se pare că este o confuzie păgână.

Dar cum, în ultimă instanță, cum putem spune că Dumnezeu se odihnește (στάσις)? (1221A4-B1).

Maxim concludă această digresiune importantă, negând o operație absolută a oricărei creaturi, permițându-le numai acea operație care le este oferită lor în natura operației lor (1221B16).

Această digresiune trebuie studiată dimpreună cu Ambigua și ThOec 1, 3, 4.

Următoarele variante sunt adunate exclusiv din Ambigua gr. 1502, f. 102 și monac. gr. 363, f. 108a. Altfel, se urmărește aceiași procedură ca și mai sus pentru Ambigua 7.

1216A2 τών; τήν VM.

A15 ούδέν: -VM, sed. M ea loco habet καί

B5 εἷς: VM

C6 τόν: τοῦ VM

C8 καταλελειμμένων: VM

D8 εἰσαγήσχε: εἰσηγήσχε VM

D12 τήν δια τῆς αἰσθήσεως γινομένη κατά νοῦν καί λόγον: λόγον καί νοῦν διά τῆς αἰσθήσεως σγινομένην VM

1217B8 δυνατόν: δύναται M

C3 οἰοδήτινα: οἶνονδήποτε VM

C6 κινουμένων γενέσεως: γεγεννημένων γενέσεως VM

C7 γενέσεως τέλος: κινήσεως τέλος VM

C10 ποιείται: παύεται VM

C10 φυσικῶν: φυσικῶς VM

D6 εἰ οὖν τῆς V: εἰ γοῦν τῆς M
D11 κινουμένων: γενομένων VM
1220B6 νοήσεώς τε νοήσεως φυσικῆς αὐτῆς ὑπαρχούσης εἰνήμενον VM
B14 νοουμένων ὁ θεός ἡ λεγόντων VBM
C9 ὅστις: ὁ τι VM
1222A8 δύνηται δύναται VM

Ambigua 16-1221C-1224A

Despre epitetele negative ca și predicate ale lui Dumnezeu, nenăscut, nemuritor...Maxim își amintește că aici Grigorie a intrat în polemică cu ereticii anomoenii, care pornind de la un epitet privativ vor concluda că există posibilitatea unei cunoașteri pozitive a esenței lui Dumnezeu. Definițiile nu derivă însă din negații; nici nu este posibil un anumit predicat care să îi fie atribuit numai lui Dumnezeu singur, separat de orice altă legătură sau operație.

Ambigua 17-1224B-1232C: *Teologica II* – sau 28, 9: 36, 37A

Maxim a remarcat că citatul este adresat împotriva ereticilor (eunomienii) și că prin urmare Grigorie a construit negațiile ca să le poată înlocui de orice posibilitate a gândirii esenței lui Dumnezeu (1224B-D6). Mai apoi el dezvoltă aplicațiile lui Grigorie, adică dificultatea și ignoranța esențelor create. În prima parte, (1224D6-1228A8) este abordată predicția unor calități generice și specifice. Urmează apoi un pasaj retoric, în care se ridică întrebarea ce cunoaștem noi din esențele lucrurilor create (1228A8-1229A10). Apoi aceasta este legată de o serie de citate din Grigorie (1229B1-1232B2). Concluzia (1232B2-C4) este o serie de predicții apofatice care duc de la indivizibilitatea lui Dumnezeu, la unitatea și unicitatea Lui, care se datorează faptului că Dumnezeu nu are nici un fel de relație; de aici urmează că El este inefabil și imposibil de cunoscut.⁴⁰

Textul: Sfârșitul textului gregorian diferă de Ochler și Vat. Gr. 1502 al textului lui Maxim (1225B10) oferind posibilitatea de a le corecta pe ambele.

1224B6 ἐν σώματι φθειρόμενον: ἐσώματον τῶν γεννωμένων καὶ φθειρομένων V: ἐνσωματον καὶ γεννώμενον καὶ φθειρόμενον 1225B10.

Ambigua 18-1232C-1233B *Teologica II* sau 28-10: 36-37C

O frază ironică a lui Grigorie împotriva lui Eunomie are nevoie de puține explicații. Dacă neființa nu există niciunde, probabil niciunde-le nu există deloc. Pretenția lui Eunomie de a îl cunoaște pe Dumnezeu ca și cum Dumnezeu se cunoaște pe Sine este afirmată și ridicularizată.

Ambigua 19-1233C-1236D: *Teologica II* – sau 28.19: 36. 52 B

Maxim explică cele trei tipuri de profecție la care se referea Grigorie. Ele sunt chipuri vizibile sau audibile imprimate în minte într-un stadiu de deșteptare; vise cum ar fi cazul lui

⁴⁰ Despre ignoranța noastră a esențelor create, a se vedea interesantul articol a lui Iosif Pieper, *Elementul negativ în filosofia lui Toma de Aquino, Dumnezeu este viu*, nr. 20 (1951) pp. 35-50.

Iosif sau Daniel sau o viziune a lucrurilor dumnezeiești posibilă pentru cei care au ajuns la cea mai deplină detașare și în al treilea rând, impresia imediată a lucrurilor viitoare asupra sfinților. Aceasta este explicația conjuncturală a lui Maxim; căci el nu a avut nici un fel de experiență directă în acest sens.

Textul de la 1233D8 se poate citi cu corectura lui Gud. și Monac. gr. 363.

Ambigua 20-1236D-1241C *Teologica II* – sau 28. 20: 30.52C

Grigorie vorbește de „răpirea” Sfântului Apostol Pavel în al treilea cer și vorbește de progres (πρόοδος), de ascensiune (ἀνάβασις) și de asumare (ἀνάληψις). Apoi, referindu-se la comentatorii Scripturii (?), el a distins trei căi de asumare a numelor: prin rațiunea esenței (omul), prin rațiunea relației (omul *bun*) sau prin rațiunea harului sau al pierzării (*Eu spun că voi sunteți dumnezei*). În acest sens el afirmă cu mare claritate gratuitatea harului (1236D-1237C2).

Deschizând aceasta Grigorie are o astfel de diviziune în minte; Maxim o pune în aplicare celor trei termeni ai formelor alternative (1237C2-1240A4; 1240A4-11, 1240A11-B4). Apoi urmează două interpretări despre *cerul al treilea* (1240B4-1240C6-1241A9). Această ultimă explicație implică trei rânduri de îngeri și un anumit fel de cunoaștere apofatică relativă, care subzistă trecând una de la alta (1241A9-B8). Apoi el se întoarce din nou la cei trei termeni ai lui Grigorie și nu mai oferă nici o altă explicație (1240A11) termenilor care sunt interpretați în filosofia practică, teoria naturală și mistagogia teologică. Ultima referință este la har.

Ambigua 21-1241D-1256C: *Teologica II* – sau 28.20: 36.53A

Ocazia acestei Dificultăți mai lungi este fraza lui Grigorie care pare că îl numește pe Ioan Evanghelistul premergătorul Cuvântului. Această ființă deplină neistorică, pentru explicație poate face recurs numai la *teorie*. Dar mai întâi Maxim exprimă această lipsă de voință de a aborda subiectul, accezând numai la comandă (1241D-1244B4). *Teoria* este realizată că Ioan Evanghelistul este premergătorul lui Hristos Cuvântul, într-un sens mai larg (1244C14). De fapt, Evangheliile sunt o pregătire (στοιχείωσις) pentru Cuvânt în Duhul, ca și Legea care a fost o pregătire pentru Cuvântul în carne (1245A3).

Menționând στοιχείωσις, Maxim a creat un dictum cu privire la el, în special cu referire la orice concept pe care l-ar avea mintea și care nu diferă cu nimic de predarea unei declarative a ceea ce este mai presus de noi (1245A4-6). Există patru Evanghelii, 4 elemente, 4 virtuți cardinale. Relațiile acestora una cu alta sunt arătate (1248A3), fiind situate în cursul materialului sau a intelectualului sau în lumea duhovnicească.

Urmează apoi o dezvoltare care leagă cele cinci simțuri de cele patru virtuți cardinale, care în schimb sunt reduse la două virtuți mai generale – înțelepciunea și blândețea, aceasta din urmă fiind numite de unii detașare (ἀπάθεια) – și acestea din nou, la cel mai general nivel, referindu-se în special la milostenie (1248A6-1249A10).

Urcușul sufletului la Dumnezeu este descris prin felul ierarhiei virtuților ca fiind o revizuire a acțiunii sufletului și a lui Dumnezeu în asemănarea sufletului cu sine. Apoi aceasta este confirmată de un pasaj din cuvântarea lui Grigorie despre fratele său Cezarie (1252B14).

După aceste digresiuni, Maxim se întoarce la exegeza pasajului în discuție, oferindu-și mai întâi răspunsul lui la dificultate (1252CD) și îl ilustrează cu alte două exemple ale înaintașilor, oameni și lucruri, între cele două Testamente (1252D9 până la final).

Textul de la 1245C3 după ἐστίν, conform tipăriturile lui Migne a omis următoarele cuvinte: ἡ γῆ τοῦτο ἐν τῇ διανοίᾳ κόσμῳ ἐστίν.

Ambigua 22-1256D-1257C: *Teologica II* sau 28.21: 36.53B

Multiplicitatea și diferența lucrurilor sunt corelate necesar. Simțurile percep aceasta, mintea percepe și ea ca și o multiplicitate și ca și o diferență de operații dumnezeiești, în care Dumnezeu este întreg și deplin – un lucru cât se poate de greu de înțeles. Din moment ce accepțiile despre Dumnezeu sunt multiple, noi învățăm ce este Dumnezeu; iar ca și soluție a unei astfel de probleme, învățăm ce nu este Dumnezeu.

Maxim comentează aici despre problema a ceea ce mai apoi v-a fi numit teologie naturală, mai întâi ridicată cu acuitate în secolul al patrulea. Operația (ἐνέργεια) este folosită aici fără nici o referință la folosința controversată a hristologiei.

Ambigua 23-1275C-1261A *Teologica III* – sau 29.2; 37: 76B, Ambigua 1-1033D-1036C

Draeseke (BZ 15 (1906) 14160) și Pinault (pp. 228-370) a abordat acest text georgian. Principala dificultate este afirmația lui Grigorie despre ființa Monadei care s-a mutat în Diadă și care în cele din urmă s-a odihnit în Triadă. Aceasta se spune despre Treime: dar cum poate exista mișcare în Treime? Maxim începe prin a arăta legătura mutuală esențială a mișcării și a ființei cauzate, cauza ființei fiind dintr-o dată principiu și final al mișcării și a lucrurilor mișcate, prin niște căi diferite. Prin urmare dumnezeiescul, ca și necauzat, este în întregime nemișcat și imobil (1257C-12600A10). Dar cum vorbește Grigorie de monadă ca fiind mișcată? De exemplu principiul unei arte este spus că mișcă ceea ce este redus la aplicație, în timp ce ca să fim mai acurați, principiul mișcă artifactul. Astfel dumnezeiescul este nemișcat, dar cauza își primește propriile predicatii, fără altă patimă sau alte efecte (12600A10-B12).

Ca și confirmare a acesteia DN 4-14 (712C) este citat frecvent, un pasaj în care Dumnezeu se spune că este *eros* și *agape*, în timp ce mai întâi El mișcă și al doilea mișcă. El este mișcat în măsura în care plantează o legătură imanentă de iubire în ființele care sunt capabile de acest lucru (12600B12-C12).

În acest sens poate fi explicat sensul lui Grigorie. Ființa mutată de Dumnezeire este în mintea celui care cercetează. Mai întâi este percepută unitatea prin evitarea oricărei umbre de diviziune, apoi, cu cât Dumnezeirea este cugetată ca fiind mai sterilă sau că a avut niște calități accidentale, binele este perceput cu cuvântul și cu înțelepciunea unei puteri sfințitoare – un fel de elemente consubstanțiale și enipostatice. Pentru o astfel de înțelegere a lucrurilor dumnezeiești este necesară iluminarea (1260C12-1261A1).

Referințele la fecunditatea Dumnezeirii par un fel de reminiscență din DN 4, 10 (708B4 și Ambigua 23-1260D34). Pentru Dionisie difuziunea binelui este realizată în creaturi, pentru Maxim este realizată în persoanele Treimii, deși mai jos (Ambigua 35-12881, a se vedea comentariul meu) el v-a vorbi de faptul că ele au fost realizate în creaturi. Ambele feluri de vorbire se găsesc în Grigorie. Influența lui Grigorie în acest sens se găsește deasemenea și în PN-892AB.

Mai apoi Maxim adaugă o altă explicație a mișcării în Dumnezeu, observând că iconomia Scripturii prezintă mai întâi pe Tatăl, apoi pe Fiul și apoi de Duhul Sfânt (1261A1-10).

Ambigua 24-1261B-1264B: *Teologica III* – sau 29.6: 36.81 B

Această dificultate afirmă imediatul lucrului voit, lucrul născut etc, celui care voiește, purcesului, excluzând astfel o a treia parte – voința și generarea – care ar distruge unitatea Tatălui și a Fiului. Pasajul este antiarian.

Maxim îl exemplifică și îl expune pe Grigorie prin puterile sufletului. Voința, generarea și cele asemenea nu au nici un fel de existență obiectivă dincolo de ceea ce voim, de purcezător. (1261D1).

Voința, generația... există numai ca și relație între cel care voiește, purcezător și lucrul care este voit, cel purces. Acestea din urmă urmează în pricina voinței, a generației, numai prin aplicația (συνεισφορά) celui care voiește. Prin urmare, Tatăl și Fiul nu pot în nici un fel să fie separați de o trecere a timpului și nici Fiul nu poate fi Fiul voinței sau a ceea ce se dorește din Tatăl (1261D3-1264A15).

Dar Grigorie a adăugat că aceste ultime lucruri sunt cele mai căutate în Dumnezeu, acolo probabil generația este voința de a naște. Maxim accentuează puternic *probabil* și apoi afirmă că în Dumnezeu există numai o voință la fel cum în El există numai o esență și o natură (1264B13).

Sau este oare adevărat, că Grigorie vorbește aici de un fel de generație *ad extra*, în timp ce Maxim se gândește numai la una *ad intra*?

Ambigua 25-1264C1265B *Teologica III* sau 29.15: 36. 93B

Dificultatea este un silogism al lui Arie și a eunomienilor. Pentru a face problema și mai clar Maxim reorganizează remarcile lui Grigorie și reduce argumentul arian mai cu răbdare la absurditate, afirmând că Tatăl este mai mare ca și Fiul.

Text: la 1264D1, retipărirea corectă a lui Migne, a se citii ὑποκειμένου pentru ἀποκειμένου.

Ambigua 26-1265C-1268B: *Teologica III* – sau 29-16: 36.96A

Grigorie atinge aici dilema ariană: este numele de *Tată* luat din substanță sau din operație? Dacă mai întâi, substanța dumnezeiască nu poate fi numită *Fiu*; dacă a doua, atunci Fiul v-a afecta evident operația dumnezeiască, un ἐνέργημα. Soluția a fost negarea dilemei, în acest caz *Tatăl* fiind un nume de legătură (1265D4).

Dar chiar admitând numele de *Tată* ca fiind unul al operației, consubstanțialitatea Fiului urmează și ea (1265D10). Soluția stă în distingerea operației ca fiind immanentă și aceasta a rezultat din operație ca și un obiectiv, o energie substanțială (1268A13) și ca și un tranzitoriu *ad extra* (1268A13B2).⁴¹ Dar de fapt, operația în sensul prim al cuvântului, nu poate fi pusă, în aplicare cu acuratețe lui Dumnezeu, din moment ce generarea dumnezeiască este inefabilă la modul propriu (1268B2-11).

⁴¹ A se vedea mia jos, p. 111.

Ambigua 27-1268C-1272A *Teologica IV* sa 30.8: 36.11A

Grigorie abordează o obiecție luată dela Sfântul Ioan (20.17) referindu-se la citatul *Dumnezeul meu și Dumnezeul vostru*. Maxim repetă de trei ori expoziția explicației lui Grigorie. *Tatăl* se poate spune că este potrivit numai în legătura Tatălui și a Cuvântului în *Dumnezeire*, *Dumnezeu* este un termen nepotrivit; dar *Tatăl* este spus nepotrivit cu privire la umanitatea lui Hristos sau la noi, în timp ce *Dumnezeu* este pus la sensul propriu. Dar ce ar mai putea fi spus de Hristos atunci când luăm în considerare unirea (1268D13-1269B5, 1269B12).

Acest lucru este confirmat de Maxim citând imediat pasajul subsecvent în Grigorie⁴² și expunându-l (1269C2-D5), lărgind referințele lui Grigorie la arieni ca să îi poată include și pe monofiziți.

Aici apare prima referință la bătrânul înțelept și la un citat din el (1269D6-1272A3) în colaborare cu propria expunere a lui Maxim.

Textul la 1269A10 din Migne a fost tipărit greșit $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ pentru $\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma$.

Ambigua 28-1272BC *Teologica IV* sau 30.9: 36.113C

Din nou o dificultate hristologică, rezolvată prin recursul la bătrânul om înțelept, ale cărui cuvinte sunt citate *verbatim*. Viața, moștenirea popoarelor neiudaice, putere asupra cărnii – ele sunt atribuite lui Hristos, dar și lui Dumnezeu; căci astfel de lucruri aparțin lui Dumnezeu prin natură și nu prin har. Cuvintele bătrânului înțelept disting ceea ce este atribuit lui Dumnezeu și omului prin raționamentul naturii.

Ambigua 29-1272-1273A *Teologica IV* sau 30.11: 36.116C

Această scurtă dificultate, care nu este hristologică, rezolvă o ambiguitate posibilă, nu a gândirii ci a limbajului, referindu-se din nou la omul cel bătrân și înțelept.

Ambigua 30-1273-AC *Teologica IV* – sau 30. 21. 36.113A

Grigorie a spus: „voi aveți predicatele Fiului, mergeți prin ele – cele înălțate dumnezeiește, cele corporale cu compasiune, fiindcă ele fiind dumnezeiești ca voi să deveniți Dumnezeu, urcând în sus din cele mai de jos din cauza Celui care din iubire față de noi S-a pogorât de sus.”

Maxim a transferat pasajul în anumite categorii tehnice cu care el nu era atât de familiar; contemplația mistică, filosofia practică sau mai bine spus, ambele prin har, care au efectuat o *înstrăinare gnostică* (cf. *emigrației gnomice* în Ambigua 7-1076B3) prin circumscripția perfectă a mișcării cărnii. Aceasta este explicată printr-o carne paralelă și o minte cu materie și formă, din care a fost întemeiată mai târziu lumea. Astfel, prin obiceiul virtuții și al cunoștinței devenim imateriali și lipsiți de formă din cauza Lui care, fiind prin natură lipsit de materie și formă, de dragul nostru a devenit cu adevărat materie și formă.

⁴² Grigorie de Nazianz, PG 36, 113B2-6, Ambigua 27-1269B13C2 – retipărirea în ediția Migne plasează citatul fals.

„Ca toți să fie îndumnezeiți” – acestei expresii îi este oferită o explicație alternativă (1273C11) mai mult prin detașament (ἀπάθεια) care răsare din συμπάθεια față de Dumnezeu și semenii, făcând un om gata să sufere și să își dea sufletul pentru alții.

Ambigua 31-1273D-1281B: *In natalicia* – sau 38.2: 36.313B

„Legile naturii sunt slăbite; trebuie umplută lumea de sus. Hristos ne cheamă; să nu opunem rezistență.” Aceste cuvinte ale lui Grigorie ne oferă aici patru răspunsuri distincte. Primul i-a în considerare pasajul în întregime; al doilea (1276Dff) se leagă de împlinirea lumii cele de sus, la fel ca și a patra (1280C); a treia (1280A) este legată de pierderea legilor naturii.

1. Legile naturii sunt pierdute – Hristos a fost născut dintr-o fecioară, concepând fără sămânță și purtând fără pierdere fecioria ei (1273D-1276B2). Aceasta este o restaurare prin ascultarea celui de al doilea Adam în felul duhovnicesc al nașterii care a fost pierdut prin neascultarea primului Adam și care este prin urmare pe bună dreptate plinirea lumii de sus (1276B3-C1). Să nu ne opunem la acestea. Primul Adam a umplut lumea de jos prin neascultare, noul Adam a umplut mai pe bună dreptate, lumea de sus cu acelea care sunt născute în asemănarea Lui spre nestricăciune prin ascultare. Așa este umplută lumea de sus și astfel este pusă o lege carnală a generației.

În această secție Maxim presupune pe bună dreptate doctrina creației duble a lui Grigorie de Nyssa: patimile sunt dezordonate și la fel și facultățile sexuale, cel puțin folosința lor, fiind adăugată la prima creație ca și o consecință a păcatului. Această doctrină apare din nou în Ambigua 41 (1309AB, 1313Cd și în Ambigua 42 (1317, 21, 1341C), în Întrebări către Talasie I (269AB). Maxim o atribuie lui Grigorie de Nyssa și o lărgeste, cel puțin în ceea ce privește efectul neascultării primare în Talasie 61 (628ff).⁴³

2. Această considerație (1276D-1280A2) a fost luată din trei parabole lucane – oaia cea pierdută, drahma cea pierdută și fiul risipitor – și apoi le pune în aplicație numărului celor care lipsesc din ceruri. Interpretarea numerelor – 100, 10 și 2 – este lăsată pentru o altă ocazie.

3. Aici (1280A-C5), Maxim este în întregime preocupat cu legile naturii. El citează o definiție curentă (după cum *spun ei*), o definiție a *legilor naturii* care este un fel de fixitate deplină în *logos* căruia îi corespunde. Dar Dumnezeu, care a numit fiecare natură *logos* și *nomos*, operează mai presus de natură, totuși, păstrând activitatea potrivită și pasivitatea naturii. Astfel, fiind un Dumnezeu desăvârșit, El a devenit un Om desăvârșit.

4. Aici Maxim (1280C8-1281B5) a sumarizat într-un fel strâmt ce a spus el despre umplerea lumii de sus, introducând oricum noi idei, cum ar fi Hristos ca și pârgă a firii noastre.

Ambigua 32-1281B-1285B: *In natalicia* – sau 38.2: 36: 313B

„Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a cărui stăpânire este peste umărul Lui” (Isaia 9, 6). Căci El cu crucea a fost ridicat. Această glosă a lui Grigorie la textul Scripturii este cel pe care Maxim se apucă să îl explice. Crucea poate fi luată în considerare din mai multe punct de vedere – din cel al formei, din cel al compoziției, din cel al caracteristicilor părților, din cel al operațiilor (energiilor) și așa mai departe. Apoi este

⁴³ Despre această doctrină a se vedea Daniélou, *Platonismul și teologia mistică*, p. 56.

explicată fiecare din ele (forma de la 1281 C12, compoziția V15, părțile D10, energie 1284A6). Această compoziție are substanță, providență și judecată, care dimpreună cu manifestațiile ei corespunzătoare – înțelepciune, cunoaștere și virtute – sunt un fel de sentimente creative și prezervative; ea șterge răul și leagă toate ale lor principiului și cauzei lor proprii. Cu aceasta ar trebui să comparăm un pasaj similar dar mai deplin despre cinci contemplații în Ambigua 10-11, 33A11.

Dar ca și oameni în stadiul public avem anumite semne speciale prin care ei sunt cunoscuți, la fel și Domnul nostru a purtat crucea ca și un însemn al purtării Sale (1284A10-B15).

Există un simbolism care merge mai departe. Umerii însemnă praxis, crucea detașament (ἀπάθεια) (1284CD). Ridicarea pe cruce este stabilirea unui stadiu creștinesc, prin care trecem prin stadiul unei practici detașate la un stadiu al contemplației gnostice al naturii și la imitație teologică (*mistagagogie*). Această împărțire întreită este confirmată de niște citate din Dionisie (E11, 2, 4-400B9-C10) în care toate frazele au fost renunțate (și prin ele la primele, 400C8).

Ambigua 33-1285C-1288A: *In Natalicia* – sau, 38, 2: 36: 313B

Și Cuvântul S-a făcut carne. Doctorul a spus aceasta, comentându-l Maxim, fie pentru că 1. Cuvântul, hrană simplă și incorporală a îngerilor, ne oferă învățătura Sa în cuvinte și exemple (1285D1), 2. fiindcă El, invizibilul și impasibilul, se ascunde pe Sine în vizibil și palpabil (1285S10) sau 3. din cauza minților noastre înguste, El folosește scrisori și cuvinte ca să ne instruiască, pentru ca El să ne atragă pe noi la uniune cu Sine în proporția condescenței Sale (1288A7).

Acest ultim comentariu nu diferă, substanțial de primul. Proporția inversă a pogorării, diferă de primul. Proporția inversă a pogorării Cuvântului și a ridicării omului este cea pe care Maxim o folosește altundeva.⁴⁴

Ambigua 34-1288A-C: *In Natalicia* sau 38. 7: 36, 317BC

Odată cu corpul acestei orații, Grigorie începe să trateze cunoașterea pe care el a primit-o de la Dumnezeu. Dificultatea fiind luată din aceste remarci, Maxim are în mod natural ocazia să explice ce negație și ce afirmație semnifică cu privire la Dumnezeu și cum prin contrastul lor, ele se suplimentează mutual una pe alta.

Ambigua 35-1288D-1289B: *In Natalicia* sau 38.9: 36.320C

Binele are nevoie de a se difuza pe sine. În capitolul de mai înainte, Grigorie a remarcat că discursul se referea la Iconomie, nu la Dumnezeire. Căci prin Dumnezeire noi spunem Tată, Fiu și Duhul Sfânt, nu un fel de restricții sterile cum au făcut evreii, nici afirmația unei difuzii care includea politeismul grecilor. Apoi, Grigorie trece la difuziunea Binelui în creație; este prima frază a acestui pasaj subsecvent care formează acum subiectul comentariilor lui Maxim. Devine clar de ce nu a făcut el aici difuziunea binelui intra-trinitar după cum a făcut acest lucru în Ambigua 23.

Această difuziune este o creație care începe din voință (1289A1).

⁴⁴ A se vedea mai sus, nota 11.

Răspunsul ne vine de la omul cel bătrân, care concludă cu un anumit citat din Dionisie Areopagitul, care pare că este o reorganizare deplină a DN 2-11-649.

Ambigua 36-1289B-D: *In Natalicia* sau 38.13: 36.325C

Grigorie remarcă că a doua unire a Cuvântului cu omul este mult mai uimitoare decât prima. Totuși, indiferent cât de mare a fost chipul omului în creație, lui îi lipsea unirea ipostatică care a fost conferită naturii umane în Întrupare. Bineînțeles că natura rămâne în întregime neschimbată în ființa ei, dar ea primește un anumit fel dumnezeiesc de a fi, pe care nu l-a avut mai înainte.

Ambigua 37-1289D-1297B: *In Natalia* sau 38.17: 36.329D

„Acum mă rog, primiți purcederea și vă bucurați dacă nu ca Ioan din pântece, cel puțin ca David la așezarea chivotului legii.” Ca și răspuns la această dificultate, Maxim oferă mai întâi sens lui Ioan și lui David. Ioan este chipul pocăinței, al cunoașterii practice și a celei gnostice; David al mărturisirii, al praxisului și al contemplației. Ambii sunt un simbol al fixității (ἀτρεψία) în caracteristicile lor respective (1292D7). (În Ambigua 6, Maxim a introdus lauda lui Ioan și David, dar numai ca și o ilustrație și ca și o lărgire a semnificației pântecelui 1068A7-B10).

În al doilea rând, Maxim citează un alt pasaj din Grigorie (44.1: 36.608B1-10) care ilustrează același gând primar. Acest pasaj apoi îi oferă lui Maxim ocazia de a explica decada contemplațiilor și reducățiile lor succesive. El introduce aceasta ca și o contemplație a Scripturilor. Cele cinci primaturi sunt: timp, loc, umanitate, persoană, demnitate sau profesiune. Acestea succed contemplația practică, naturală și teologică. Apoi urmează prezentul și viitorul sau tipul și adevărul (arhetipul). Acestea sunt reduse apoi toate la un Logos suprem de la care au derivat (1293C3). Urmează apoi o explicație detaliată a primelor cinci puncte (1296A5), 3 (1296B12) și 2 (1296D2). În cele din urmă, Maxim repetă pe scurt considerațiile care vor urma, cu o notă despre efectele corespunzătoare ale providenței și a judecății ce corespund filosofiei naturale și a celei practice și le pune în aplicație din nou lui Ioan și David (1297B).

Ambigua 38-1297C-1301A: *In Natalicia* sau 38.18: 36-332B

Innovatur naturae Deus hommo factus est. Aceste celebre cuvinte ale lui Grigorie și-au găsit calea lor în liturghia latină ca și antifon pentru *Benedictus* de la Sărbătoarea Tăierii Împrejur a Domnului. Ele au fost proiectul unui studiu realizat de L. Brou în *Efemerides Liturgicae* 58 (1944) pp.14-22. La ele, Maxim oferă două explicații (1313B, 1313D) însoțite de o recomandare finală (1316A) ca să găsească pe cineva mai bun și să îl trimită la el.

Prima explicație este foarte elaborată și se compune din trei părți. Prima (1308C2) este o explicație generală a celor cinci distincții (acestea cinci se găsesc mai pe scurt în Răspunsurile către Talasie 48, 436AB). A doua este aplicarea lor la dispensația întrupării (1312B7). A treia este o considerație din logică despre unitatea lucrurilor în stadiul universal următor confirmat de un citat din Dionisie (1313A), căruia îi este alăturat un sumar (1313B). Întreaga primă explicație este o elaborare a următoarelor distincții: cum ar fi, 1. între Dumnezeu și creație, 2. între inteligibil și sensibil, 3. între rai și pământ, 4. între paradis și

lumea locuită, 5. între bărbat și femeie în om. În mod fundamental, omul este capabil să se alăture extremelor acestor distincții dimpreună și eventual să le aducă la unitate în Dumnezeu. A cincea distincție este ea înseși rezultat al păcatului. Prin urmare prima parte este o explicație a acestor diviziuni de la 1 la 5 și 6 și despre cum pot ele fi depășire progresiv de la 5 la 1. Acesta ar fi fost idealul; dar din câte se pare prima mișcare a omului nu a fost în spre Dumnezeu, astfel încât puterea lui naturală înăscută de a realiza această unire a lucrurilor distincte a fost pervertită și împinsă mai mult spre diviziune. Pentru acest motiv: *naturae innovatur et Deus homo factus est*, ca să mântuiască ceea ce a fost pierdut. Apoi Maxim intră prin cele cinci distincții de mai multe ori, de la 5 la 1, arătând că Hristos a realizat unirea lor. Explicația fiind astfel terminată, el adaugă la partea a treia un supliment al unității lucrurilor în universalii – o unitate a tuturor lucrurilor care vine de la Dumnezeu.

A doua explicație (1313CD) a inovației se găsește nu numai în faptul că Dumnezeu a fost născut în timp, dar că a fost conceput fără sămânță și născut fără pierderea fecioriei Maicii Sale.

Problema condiției asexuate a primilor oameni a fost deja atinsă în Ambigua 31.

Ambigua 42-1316A-1349A: *In sanctum Baptisma* – sau 40.2: 36.360C

Grigorie a făcut o dificultate în cuvântarea sa vorbind despre trei nașteri: cea a cărnii, a botezului, a învierii și mai apoi a vorbit de o a patra (prima, este suflarea dătătoare de viață din Facere 2, 7 – 1316C6).

Răspunsul este că cel care este mai aproape de gândirea lui Grigorie v-a ști ce înseamnă acestea. Pentru Maxim, această a patra nu este ceva superfluu, ci ceva complementar nașterii din carne și o interpretare la *rațiunile și modurile de ființare și existență* dumnezeiești (1316C14).

În explicație, Maxim introduce o distincție între γένεσις și γέννησις, ultima fiind adusă în existență odată cu căderea lui Adam. Hristos, Noul Adam este primul (γένεσις) care prin condescență și-a asumat păcătoșenia, nu nestricăciunea; în a doua, El și-a asumat capacitatea de a suferii, dar nu păcătoșenia (1317A11). Ce lipsește în prima, Hristos repară în a doua și cea este în a doua este realizat în prima (1317B3).

Lipsa de păcătoșenie este principiul nestricăciunii, al păcătoșeniei și al stricăciunii. Astfel că prin patima Sa, Hristos a reînnoit nestricăciunea și prin lipsa Lui de păcătoșenie, El a sfințit elementul pasional (ἐμπάθεια) al nașterii (1317C6).

Uitându-ne acum la acestea împreună percepem că distincția între ele este numai una mentală. De fapt, *genesis* și *gennesis* sunt identice, deși *genesis* precede logic *gennesis*, de care aparține insuflarea vitală cum se cuvine (1317C15).

Substanțial aceasta este prima parte a soluției.

Maxim a vorbit deja de *rațiunea* naturii și a *troposului* (1317C1,5); el începe acum să lărgască păstrarea acestui *logos* în întrupare și se referă la reînnoirea *tropos*-ului. Tema este identică cu cea din prima parte și este deja identică cu cea întâlnită în Ambigua 31 (1321B12).

Acum ar trebui să urmărim a doua parte a soluției; dar o soluție alternativă a acestei prime părți trebuie să fie sugerată mai întâi. Probabil, spune Maxim, această distincție în două nașteri din carne s-a bazat pe diferența trupului și a sufletului în compoziția umană (1321C).

Această sugestie ne oferă ocazia unei scurte digresiuni despre legătura trupului și a sufletului despre tema unirii lor (1321D-1324B), un subiect care după cum remarcă Maxim (*după cum spuneam* 1321D) a fost deja abordat. Este rezumată mai apoi discuția despre stimulii originii trupului și ai sufletului (1324C-1325B4), fiind adus în discuție un alt pasaj din Grigorie.

Această primă secție este apoi încheiată prin așezarea unei nașteri întreite în paralel cu ființa omului adusă la viață (geneza dublă a omului ca și trup și suflet), bunăstarea (botezul) și ființa veșnică (învierea) (1325C1).

Cuvintele lui Grigorie trebuie interpretate potrivit. Căci există și din aceia care nu văd în ele o distincție mentală ci numai una temporală, plasând infuziunea sufletului Domnului după conceperea Sa (1325C11).

Odată cu aceasta, Maxim inserează mai departe încă două lungi digresiuni: faptul că trupurile nu preexistă sufletelor (1336C-1345C). Acestea vor fi analizate separat.

Închizând în cele din urmă aceste digresiuni, Maxim ridică a doua parte a dificultății: de ce a alăturat Grigorie Întrupării botezul? (1345D3). Omul, repetă Maxim învățătorilor lui, a fost creat după chipul lui Dumnezeu, ca să ajungă la o asemănare cu El (ὁμοίωσις) numai fiind născut cu un liber arbitru al Duhului prin păzirea poruncilor (1345D11).

Aceasta a fost o necesitate a liberului arbitru al omului. Totuși, în măsura în care omul alegând cele inferioare a fost condamnat la o generare carnală (1348A14), cumva Hristos a suferit prima naștere (Întruparea) și apoi botezul, ca și cel prin care omul este născut voit în Duhul (1349A4).

Cele trei digresiuni

Unui cititor lipsit de discriminare este cât se poate de evidentă influența lui Grigorie de Nyssa în digresiunile despre compoziția umană. Despre legăturile între Grigorie și Maxim a se vedea mai jos capitolul V și referințele oferite acolo.

Digresiunea 1 (1321D-1324B): Maxim ne spune că el a atins deja această problemă: vremea intrării sufletului în trup. El nu poate decât să se refere la Ambigua 7, 1100C6-1101A6, unde aceiași problemă este tratată cu aceleași argumente, dar mult mai difuz, la fel cum spre adăugire există un pasaj despre necesitatea legăturii trupului și a sufletului (1101A6-C). Poziția lui Maxim este clară: omul formează o *specie completă* (ἕίδος όλον) și nici una din părțile lui nu poate avea o existență separată, căci sufletul după moarte își reține o legătură necesară cu trupul său.

Digresiunea 2 (1325D-1336B): este direcționată împotriva preexistenței sufletelor. Referindu-se la prima sa digresiune, Maxim declară că el merge pe calea împărătească de mijloc, evitând greșelile preexistenței și a post-existenței și afirmând co-existența părților compoziției umane de la momentul concepției (1325D). De aici el merge mai departe ca să descrie presuposițiile primei greșeli, adică, că trupurile s-au găsit pentru suflete în pedepsirea răului comis, astfel că toată lumea vizibilă, care L-a manifestat pe Dumnezeu în tăcere, își are ca și cauză răul; lume pe care Dumnezeu a fost forțat să o creeze, deși la început nu a avut nici o intenție de a realiza acest lucru (1328B9).

Dar de fapt, nu există nimic aventurier în Dumnezeu; totul a fost realizat din cauza preștiinței Sale (1328D).

Rațiunile tuturor lucrurilor, trecute, prezente și viitoare, preexistă imitabil în Dumnezeu. Ele sunt aduse în ființă, ele se pot dezvolta în spre bine sau spre rău și după dispoziția

potrivită a fiecăruia, ele sunt răsplătiți veșnice ale participării în sau la lipsirea de Dumnezeu, care devine astfel bucuria sau pedeapsa lor (1329B7). Doctrina *apocatastazei*, deși nu este numită, este exclusă.⁴⁵

Consecințele acestei preexistențe a *rațiunilor* sunt dezvoltate în linii scurte, care, un pic prea largi în scopul lor, concluzionează față de dilemă: fie amânarea (ἀπογέσεις) trupurilor umane este imposibilă sau Dumnezeu a fost forțat să creeze împotriva voinței Sale lucruri ale căror *rațiuni*, El nu le-a avut de la început (1329D6).⁴⁶

Apoi Maxim dezvoltă consecințele cornului de mai apoi. Aceasta înseamnă că lucrurile create sunt fără *rațiune* și *înțelepciune*, ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât că ele sunt *rele*, a cărei caracteristici este *lipsa de existență*. În orice caz, ideea forței care a fost aplicată lui Dumnezeu rezultă din punerea a două principii după felul maniheilor (1332B7).

Acum, Maxim atacă această amânare din alt unghi, adică din cel al Întrupării. Domnul, asumând trupul și luându-L înapoi în ceruri, a devenit liderul și autorul mântuirii noastre, trup și suflet (1333A9). Dar Cel care ne duce la o astfel de dilemă în spre vârfurile dezvoltării și a desăvârșirii nu poate să fie liderul dacă El are nevoie de o desăvârșire finală a trupului, în înseși momentul când El ne-a adus desăvârșirea finală a renunțării la trup, în acel moment când El ne-a adus la desăvârșire (1333B12).

Pentru Domnul întrupat, după cum învață Scripturile, El nu este numai autorul și liderul mântuirii noastre (Evrei 2, 10), ci El este cel care a mers cu noi prin exemplul Său, astfel că dacă este vorba de o renunțare, El trebuie să și-o fi pus în practică Lui însuși (1333D10).

Sau din nou, dacă permitem această idee a renunțării, cum se face că Cuvântul lui Grigorie este adevărat: ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit, la fel ca și trupul care este unit (1336B1).

În cele din urmă, de ce această *dogmă a credinței ecclesiale* nu a fost exprimată de Părinții crezului, lucru pe care Maxim îl lasă altora ca să fie explicat (1336B).

Digresiunea 3 (1336C-1354C) este împotriva preexistenței trupurilor. Presupunerea că sufletul vine într-un trup deja preexistent (sau post-existența sufletelor) este mai ușor de afirmat decât de dovedit. Căci un trup născut astfel ar fi mort mai înainte de venirea sufletului, ca lipsindu-i un principiu al vieții și al coeziunii (1337B3). Se folosește un exemplu medical (1336D2-1337A6). Dacă embrionul posedă un anumit fel de trup, deși nu unul uman, tatăl nu mai este tatăl unui fiu, ci al unui cal de un anumit fel sau al unei plante (1337D12).

O consecință și mai gravă a unei astfel de poziții este că Dumnezeu, care aduce lucrurile în ființă desăvârșit (τέλειον) după *rațiune*, este preexistent în Sine, ar putea fi acuzat de lipsă de înțelepciune și putere (1340A10). Cu inversul acestei schimbări ne întâlnim mai sus (1332A1) în respingerea preexistenței sufletelor.

Preopinenții post-existenței ar putea să își asume un refugiu final în gândul că nu se potrivește ca sufletul să vină în existență simultan cu plăcerea concepției. Un astfel de punct de vedere îl reflectă pe Creator (dacă căsătoria este rea, ceea ce se presupune aici, legea naturală a generației și astfel făcătorul legii este (sau devine) și El este rău) și echivalent al doctrinei lui Maues (1340C5). Mai mult, nu se cuvine ca sufletul rațional să fie introdus la concepție, aceasta nu se v-a realiza decât numai după vremea orânduită curățirii, patruzeci de zile după naștere (1340D4). Legea mozaică nu poate fi (Exod 21: 22) o scuză pentru plasarea venirii sufletului la 40 de zile după concepție; căci Moise nu indică

⁴⁵ Cf. Ambigua 65, 1392D și a se vedea mai jos cap. VI.

⁴⁶ Această renunțare este o trăsătură distinct originistă, a se vedea mai jos cap. 1, nota 1.

aici intrarea sufletului rațional și nici o distrugere totală a embrionului (1341A1). Ca și un argument mai puternic – dacă sufletul vine numai după 40 de zile, atunci cuvântul lui Dumnezeu nu ar fi putut asuma carnea noastră printr-un suflet rațional intermediar sau mai bine spus, să unească toată natura noastră completă ipostatic cu Sine (1341B6).

Este explicată *renașterea* (1344A5) și este ilustrată din minunile Vechiului Testament, care toate se intersectează de *modul de operație* nu de o *esență existențială* (τρόπος τής ἐνέργειας – λόγος τής ὑπάρξεως 1344D10). Cea mai mare decât toate originile este cea a nașterii Fecioarei (1345A5).

În cele din urmă este din nou arătat un principiu cardinal, că orice natură care vine în ființă ca și un esențial complet, care nu știe de nici o alterație sau încetare a ființei (1345C3).

Apoi seria digresiunilor este închisă (1345C3-7).

Text: Digresiunile 1 și 2 (1321D-1336B) au fost mai întâi publicate într-o formă galatiană dintr-un manuscris din secolul al XIII-lea venețian, Marcian 136 (*Biblioteca Veterum Patrum*, ed. Venet, 1781) t. XIV appendicele pp. 153-58).

Retipărirea lui Migne a textului lui Ochler a omis mai multe cuvinte din 1321D1; ele sunt: τέ καί ἐστι καί διαμενει καί ἄλλον ὁμοίως σώατος καθ' ὃν γίνεται τε καί ἐστι καί ἀμεταβόλως...

Note despre digresiuni

Pe lângă pasajele tocmai analizate, cele ale Ambigui 7 (1100C6-1101A6), Maxim mai abordează sufletul, că este incorporeal și că își reține operațiile potrivite după separația de trup în epistolele 6 și 7; el abordează această compoziție incidental în Epistola 12-488 D și în Epistola 13-516 DF, 525D. Este cât se poate de clar că doctrina lui Maxim nu se centrează în valul platonian reprezentat de Nemesius și Leonțiu al Bizanțului, pentru care sufletul este o substanță completă fără nici o legătură necesară cu trupul. În aceasta el nu face decât să îi urmeze lui Grigorie de Nyssa, a cărui influență în întrebări am notat-o mai sus. O indicație a viziunilor similare cu cele ale lui se găsesc mai aproape de Grigorie. Mă refer la Leonțiu al Ierusalimului. Este greu de spus care sunt contururile precise ale acestei doctrine fără un studiu grijuliu (unul ardent din acest punct de vedere) al celor două lucrări polemice. Este remarcabil că mai multe condiții ale compoziției umane sunt găsite afirmate în *Adversus nestorianos* I, mai mult în cuvinte de adversitate (în special începutul capitolelor 1, 2, 6, 7, 9, 12, 13, 15, 16, 17, 19) și în *Împotriva monofiziților*, dificultatea 48 se găsește în fraza *specii naturale complete*. Această poziție este cât se poate de clar înrudită cu cea a lui Maxim și Grigorie, deși mai cras și cu mult mai puțină forță. Se v-a putea remarca că indiferent cât de stringente sunt argumentele, că Maxim avansează pentru poziția lui, baza ultimă a convingerilor sale despre taina Întrupării (un exemplu al influenței revelației asupra filosofiei). *Amânarea* trupului Maxim o respinge ca fiind contrară dogmelor; veșnicia pedepselor le afirmă fără nici un fel de referire la învățăturile oficiale ale Bisericii; poziția sa față de apocatastază v-a fi văzută în detaliu în capitolul final.

Ambigua 43-1349BD *In sancta baptisma* sau 40.12: 36.373

Grigorie a vorbit de aceia care, cu multă febră, așteaptă punctul etic, că cu o anumită asigurare a unei vieți prelungite, ei ar putea să își confere botezul lor. Maxim explică ce opinie medicală înțelege *sudoarea critică*.

Ambigua 44-1349D-1352A: *In sanctum Baptisma* sau 40.33.36.405B

Grigorie a spus că lui Hristos nu îi place să i-a avantaj de Sine însuși cu niște păcate repetat iertătoare. Obiecția la pregătirea de a iertata pururea păcatele este înseși semnul distinctiv la iubirii și bunăvoinței. Maxim oferă o replică că, din contră, o anumită lipsă de voință de a ierta din nou slujește ca și un fel de obraz salutar asupra păcatelor și ne ajută să ne fixăm pe aceasta făcând binele.

Ambigua 45-1352B-1356B *In sancta Pasca* sau 45.8: 36.632 C

Această dificultate deschide o lungă serie de comentarii la pasaje luate din una din cuvântările despre Grigorie (Ambigua 45-60). În mare parte ele sunt un fel de scurte interpretări alegorice despre persoane Scripturistice legate de patimi – astfel că cele 8 numere sunt luate din capitolul al 24-lea (Ambigua 52-59).

Dificultatea prezentă a fost, prin felul introducerii, o apologie elaborată neobișnuită pentru nepotrivirea lui Maxim (1352D). El intenționează să facă prompt puțin din binele pe care l-a făcut corespondenților lui.

În pasajul propus de Grigorie el a caracterizat primul om ca fiind gol în simplitatea lui și în viața lui lipsită de artificialitate, fără nevoie de îmbrăcăminte. Primul răspuns al lui Maxim (1352D10-1353B) presupune că mai înainte de cădere Adam a avut un temperament trupesc divers față de cel dobândit după cădere, în special, una în care calitățile nu au fost contrare și coruptive ca și cele care au fost dobândite după cădere, în special, una în care calitățile nu au fost contrare și stricătioase una pentru alta. Într-o astfel de condiție stă caracterul nemuritor al harului și nevoia de îmbrăcăminte fie din cauza rușinii (din cauza unui detașament posesiv, ἀπάθεια) sau din cauza urii și a lipsei de protecție (căci el nu a fost subiectul extremelor căldurii și ai recelui).

În al doilea răspuns (1353C-1366A3) Maxim sugerează că Grigorie începe din condiția prezentă a omului, care este caracterizată de trei mișcări: cea determinată de plăcere, cea determinată de nevoie și cea determinată de învățăturile contemplației naturale. Acum, primul om ar fi fost mai presus de toate acestea, fiind de har și așa într-un contact imediat cu Dumnezeu și fără nevoia acelor lucruri care îl mișcă acum.

Facerea unei liste de motive este ceva destul în Maxim și cu greu am putea spune că ele sunt identice. A se vedea în special Ep. 9-445C și *Centuriile despre milostenie* 2. 32.33.

Al treilea răspuns aduce în teorie și în cunoștințe, perspicacitatea în exercițiul virtuții. Omul care s-ar fi întors la primul stadiu al lui Adam trebuie să se găsească pe sine mai presus de toate acestea (1356AB).

Maxim adaugă în concluzie că există un fel mult mai înălțător de a lua în considerare dificultatea, pe care acum o v-a trece pentru rațiunea dată în prefață.

Ambigua 46-1356C-1357D: *In sanctum Pascha* – sau 45.13: 36.641A

Grigorie își asumă diferitele specificități ale Mielului pascal și el le pune în aplicare Domnului, în cazul personal se referă la tinerețea Lui. Hristos strălucește ca și soare al dreptății. Căci timpul este împărțit în cinci diviziuni: ziuă, săptămână, lună, sezon, an care sunt determinate de circuitul soarelui. Cam așa am putea înțelege una din căile multiple ale

pasajului. Este explicată mai întâi *tinerețea* (1357B9); *soarele dreptății* este următorul (1357C3); apoi *un altundeva care începe din alt loc* (1357D2).

Ambigua 47-1357D-1361A: *In sanctum Pascha* – sau 45-14: 3664CD

Nu se cuvine să ne întrebăm de ce spune Grigorie, dacă este văzut un Miel pentru fiecare gospodărie. Dificultatea ar fi să reconciliem aceasta cu faptul că Hristos este unul. Maxim nu răspunde obiecției direct dar adaptează spusa la cele ale Sfântului Pavel: „căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos și pe Acesta răstignit” (1 Corinteni 2: 2). Fiecare din noi, continuă Maxim, după propria lui putere și virtute se crucifică pe sine și este crucificat cu Hristos. Urmează apoi o listă cu 11 feluri în care este realizat acest lucru, începând cu simpla evitare a păcatului. Ultimul pasaj indică o trecere din filosofia practică prin niște considerații naturale și prin *mistagogia științei teologice* față de cea a *lipsei de limită sperative* realizate de *negație*. Acest proces este, după cum a fost, paralel cu un pasaj din carnea lui Hristos către suflet, către minte, către Dumnezeu. Căci Hristos devine Mielui fiecărui om în proporție în care fiecare este capabil să îl țină și să îl mănânce, după spusele lui Apostolului Pavel, că harul Duhului este dat fiecărui în măsura credinței sale. Von Balthasar comentează acest pasaj în legătură cu Th.Oec. 1, 67 (*Die Gnostichen Centurie*, p. 135f). Maxim pare mai aproape de Evagrie în Ambigua 47 decât Th. Oec. 1, 67.

Ambigua 48-1361A-1365C: *In sanctum Pascha* – sau 45-16: 36.645A

În această cuvântare Pascală, Grigorie este foarte alegoric; Maxim îi urmează procesului. „Partea carnală și hrănitoare a doctrinei dimpreună cu interesele și recesiunile minții sunt consumate și așezate pentru un anumit fel de digestie duhovnicească.” Un astfel de pasaj nu este nimic altceva decât o invitație de a dezvolta gândirea amestecării duhovnicești, pe care Maxim a explicat-o la capătul primei dificultăți. Aceasta este ceea ce face el cu referire la aceiași referință la receptivitatea proporționată a măsurii harului și a Duhului” (1364B11-13).

Un lucru care arată că aceste comentarii au fost concepute și scrise în niște unități cât se poate de independente. Maxim își începe comentariul lui cu o lungă lipsă de dizertație din dorința pentru Dumnezeu, care este de fapt o prerechizită pentru această hrană duhovnicească.

Această dorință și patimă (πόθος, έρως) pentru Dumnezeu este plasată în creaturile raționale la început dimpreună cu puterea de a cunoaște cum să ajungem la această împlinire. Mișcați de o astfel de dorință noi căutăm să îl atingem (1361B7).

Cunoscând aceasta, iubitorii de adevăr, și-au pus ca și obiectul lor unic cunoașterea adevărului după cum a fost el imaginat de această lume, ca atunci când v-a venii vremea ca ei să moară ei să poată ajunge la un adevăr viitor. În aceasta Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne-a ajutat și ne-a condus pe cale (1361C14).

Dumnezeu, care îi oferă lui ceea ce are, adică dorința după El și este abundent de bogat, nu renunță la a face bine până când nu îi v-a duce mai mult sau mai puțin la îndumnezeire – Iisus Cuvântul lui Dumnezeu intrând prin toate cerurile mai înainte de noi (1364A15).

Grigorie știind că noi avem această *dorință naturală* pentru El, ne îndemnă să mâncăm duhovnicește, fiecare după capacitatea corespunzătoare oferită lui de harul Duhului (1364B14).

Numai aici, la jumătate de comentariu, Maxim începe să explice în detaliu hrana duhovnicească, începând cu capul (1365B3). Există mai multe aspecte sub care am putea spune că Mielul ar putea fi mâncat, schimbând în Sine prin Duhul pe cei care îl primesc pe El (1365C5).

Ambigua 49-1365CD *In sanctum Pascha* – 45-18: 36.648C

O scurtă interpretare a imitației lui Ioan Botezătorul, în legătură cu aluziile făcute la Dumnezeu, 3, 5 despre mortificarea membrelor noastre pe pământ.

Ambigua 50-1368A-1369C: *In sanctum Pascha* – sau 45-19: 36. 649B

Textul lui Grigorie conține o aluzie la Matei 10, 9 și la Romani 10, 15 – care este interpretată scurt de Maxim în același fel ca în Ambigua 49 (1368B11). Apoi, cu o referire la dificultatea precedentă și la mențiunea Paștilor, Maxim presupune o interpretare alegorică a celor trei paști, adică în Egipt, în deșert și în pământul făgăduinței (1369A10). Maxim trece aceste trei stadii din nou în punctul lui de vedere, punându-le în legătură cu trei nivele ale vieții duhovnicești – cea practică, teoretică și teologică (1369C5).

Ambigua 51-1369C-1372B: *In sanctum Pascha* – sau 45.21: 36.652B

În această dificultate Grigorie face o aluzie la Rachel și Lia (Facere 31) și la exodul israelit din Egipt. Rachel este un simbol al sufletului teoretic. Lia este reprezentată a sufletului practic, înțeleptul israelit al minții teoretice. Aceasta este prima dintr-o serie de interpretări alegorice a personajelor, numai în acest sens din Vechiul Testament, extins prin Ambigua 58.

Ambigua 52-1372BC: *In sanctum Pascha* – sau 45.24: 36.656C

Aceasta este prima dintr-o serie de 8 dificultăți luate din același capitol cu Grigorie. Din aceste șapte toate sunt despre tipul uitării dificultății, adică un fel de interpretări alegorice ale personajelor. Aici figurile sunt luate din povestirea învierii, astfel că interpretările sunt mai mult legate de crucificare și înviere, în Hristos și în noi. Prima tratează pe Simon Cireneanul.

Ambigua 53-1372C-1376B:

Aici sunt abordate patru interpretări ale tâlharului rău și a celui bun.

Ambigua 54-1376C-1377B: *In sanctam Pascha* – 45-24: 36.656C

Aici există interpretările lui Iosif din Arimateea și a trupului lui Hristos.

Ambigua 55-1377C: *In sanctam Pascha* – sau 45-24: 36.656D

Maria și cealaltă Maria, Salomea și Ioana Aici avem viața practică și contemplativă. Aici mai există două considerații despre îngeri pe care sfintele femei i-au găsit în mormânt; ei reprezintă teologia și iconomia.

Ambigua 57-1380D-1381B: *In sanctum Pascha* sau 45-24, 36.657A

Două considerații despre Petru și Ioan care au alergat la mormânt. Petru este tăria credinței și a vieții practice, Ioan curăția iubirii și a vieții contemplative. Într-un anume sens ei sunt rivali și în alt sens ei sunt aliați.

Ambigua 58-1381-1384A: *In sancta Pascha* – sau 45.24: 36.657A

Această dificultate este ceva îndoielnic pentru Toma. El reprezintă pe orice om care are o dificultate în a crede în înviere, în virtutea și după cunoașterea Cuvântului care este în el. Mărturisirea lui se referă la viața practică și la acea contemplativă. Urmează apoi o considerație asupra piroanelor, care sunt martorele unei învieri duhovnicești, în care nu putem crede până ce nu o experimentăm.

Ambigua 59-1384A-C: *In sancta Pascha* – sau 45-24: 36.657A

Aceasta și următoarea dificultate se referă la descensiunea lui Hristos în iad și la ascensiunea Lui în ceruri. Grigorie vorbește de o dublă pogorâre. Apoi Maxim, pe lângă un urcuș mental cu Hristos de a învăța taina, explică mai întâi pogorârea pentru ca să ne mântuiască numai pe noi cei ce suntem în trup, a doua ca și cea care mântuie suflete morților. O a doua propunere este că obiceiul liniștirii primit de la Cuvântul, întoarcerea la virtute și la cunoaștere.

Ambigua 60-1384D-1385C *In sanctum Pascha* – sau 45-24: 36.657B

Această dificultate răspunde de cunoașterea înălțimilor Cuvântului sau de un fel de urcuș de la viața practică la viața contemplativă sau în cele din urmă, ca și un fel de trecere dintr-o considerare a iconomiei teologiei, prin care omul este ridicat la Dumnezeu la fel de mult cât și Dumnezeu s-a pogorât la om.⁴⁷

Ambigua 62-1388AB: *In novam Dominicam* – sau 44.2: 36.608C

Aceasta este o simplă interpretare *anagorică* a lui David ca și rege, că Hristos este prezent în cele două venituri.

Ambigua 63-1388C-1389B: *In novam Dominicam* sau 44.5: 36.612C

Dificultatea, mai mult deplin explicată în sens obișnuit constă în aceasta că în alte locuri Grigorie o numește Duminică învierii ca și cea mai sublimă din toate sărbătorile

⁴⁷ Aceasta este o proporție pe care am pomenit-o mai înainte; a se vedea mai sus, nota 11.

religioase și el numește aici Noua Duminică mai sublimă decât sublimul. Cum să explicăm contradictoriul?

Maxim remarcă mai întâi că în același cuvânt Grigorie a remarcat că trebuie să stăm afară, dar în avans. El oferă apoi trei varianți ai aceleiași explicații, adică Duminica denotă învierea, a doua este un compliment – îndumnezeirea.

Ambigua 64-1389BC: *In noveam Dominicam* – sau 44.8: 36.616B

Urăsc familiaritatea care trece prin aer. Această frază extrem de concisă a lui Grigorie către Maxim interpretează ceva care a fost spus despre asceticii feminini uitându-ne prin fereastră la cei de sex opus descoperiți cu ocazia păcatului.

Ambigua 65-1389D-1393B: *In Pentacostaten* – sau 41.2: 36.432B

Grigorie, explicând numărul penticostal, a spus 7 multiplicat prin sine fiind egal cu 50 minus unu, care *unu* fost luat simbolic din veacul viitor, un *unu* care este concomitent opt și primul sau mai bine spus veșnicul și acolo unde sabatul sufletelor trebuie să își găsească punctul terminus.

Maxim comentează mai departe. În Scriptură numărul 7 are mai multe semnificații; chiar și cele luate ca și odihnă sunt un fel de *gnoză multiplă*. Totuși, pentru a evita supraîncărcarea comentariilor despre care vorbim, vom menționa numai pe cele mai laudate (1392A3).

Maxim expune mai apoi trei moduri de a fii, adică ființa, ființa bună (sau corelativ, ființa rea, C11, D), ființa veșnică care oferă tărie naturii (1392B15).⁴⁸

Acesta este Sabatul mistic din Geneză (1392C14) și a opta și prima zi (1392D13).

În cele din urmă Maxim, oferă alte două scurte considerații pe aceeași temă (1393A). A se compara Th. Oec. 1, 37-39 (*Die Gn. Cent.* 151-153, Thal. 65. 756C).

Ambigua 66-1393B-1396A: *In Penticostatem* – sau 41.4: 36.433B

Grigorie a ieșit afară ca să citeze exemple din numărul 7 din Vechiul Testament. El se referă la Ilie care a înviat pe fiul văduvei din Sarepta Sinodului (3 Regi 17, 18 ff., unde de fapt numărul este 3 și nu 7) și la procesul sacrificiului cu niște falși profeți (III Regi 18.34).

Maxim explică cum numărul șapte este conținut în altele. 64 devine 2 de la puterea a șasea; se adaugă unitatea originală la șase și rezultă 7. Sau: *fă-o din nou și o a treia oară*; unul dublat este doi, care triplat dă șase; se mai adaugă o unitate originală și avem șapte. În prima decadă 7 era un număr virgin; nu naște și nu este născut. Există prima virgină, căci deși ea naște (șase este multiplul decadei) și totuși nu este născută. Acest lucru a fost afirmat de Grigorie în alte locuri. Sau ca să oferim o explicație mai bună: să luăm în

⁴⁸ Tema acestor trei moduri ale ființei sunt frecvente în Maxim. Ele apar de două ori în Char (3, 23, 25; 4, 11-13), în Thal. 64, 738A în Ambigua 7-1073C. Ambigua 10-1161BC, Ambigua 42-1325B8, 1329A7-B7, 1348D8ff, în Th. Oec. 1, 56. În acest capitol von Balthasar oferă un comentariu citându-l pe Clement al Alexandriei și Aristotel (*Die Gn. Cent.*, 167). Este posibil că aici el l-a citat pe Proclu (*Elemente de teologie*, presupuneri, 43, 96, 172, 192). Al doilea mod, buna ființă este un fel de evidență numai în propoziția 43, dar după cum remarcă Dodds în prefața lui (p. X), acesta este un tratat teologic, unde materiile mundane și cele etice sunt atinse incidental. Nu este deloc lipsit de semnificație că în *Ambigua* această a treia parte apare unde polemica origenistă este mai marcată.

considerare binele, operația triadei, adică virtuțile cardinale, la fel ca și Sfânta Triadă în Sine și ajungem la virginalul 7.

Aceasta apare cu ceea ce pare un citat direct din omul cel bătrân.

Ambigua 57-1396B-1404C

Grigorie, explicând taina numerelor, se referă la cele conținute în mărturia Evangheliilor a multiplicării pâinilor (Matei 14, 13-21 și 15, 32-39).

Maxim începe să ofere un sumar la această explicație; căci inteligența, spune el, este deja foarte bine exercizată în obiceiurile teoretice prin niște lucruri deja spuse (1396B). Această referință la munca sa este cel mai bine satisfăcută, cred, printr-o serie de figuri Scripturistice luate din orația pascală, Ambigua 45-60, cel mai mult din Ambigua 51 înainte.

Buna lui intenție față de sumar durează până el ajunge la cele doisprezece coșuri din Matei 14, 20. Maxim își finalizează explicația lui din povestirea din Matei 14 printr-o scurtă considerație despre coșuri (1401C).

Povestirea din Matei 15 este tratată mai bine. Există două considerații ale celor 7 pâini și a celor 3 zile (1404A).⁴⁹ Urmează mai apoi o considerație scurtă referitoare la cei 4000 d oameni și apoi una și mai scurtă la cele șapte coșuri de fărâməturi (1404C11).

Ambigua 68-1404D-1405C *In Pentecosten* – sau 41.16: 36-449C

Grigorie a spus că „există o diversitate de harisme, o diversitate de judecăți, o diversitate indigentă a acestei harisme – pentru a discerne ceea ce este mai bine.”

Maxim se referă la Sfântul Pavel în 1 Corinteni 12, 4, 9, 10 și 12, 30 (nu Fapte 2, 4), după referințele date de Migne, că nu există nici o profeție și că vorbirea în limbi cu discernământul lor subordonat al duhurilor și al interpretării. Nevoia unor astfel de harisme subordonate este ilustrată de Montanus și de montanism (1405A7ff) și de alte pasaje din Sfântul Pavel (1 Corinteni 14). În cele din urmă, (1405B13) fraza conclusivă a lui Grigorie, *pentru discernerea a ceea ce este mai bine*, este interpretată nu duhovnicește, ci harismatic: profețiile și vorbirea în limbi sunt un fel de harismă mai bună, pentru discernerea și interpretarea care este conferită harismelor discernământului duhului și a interpretării.

Ambigua 69-1405: *In haeronem* – sau 25.6: 35, 1205B

Aceasta este o definiție scurtă a doi termeni gramaticali σύμβαμα ἰ παρασύμβαμα. Prima este o presupunere a cărei sens este complet fără nici o altă adăugare; a doua este o propoziție care are nevoie de o clauză mai detaliată pentru un sens deplin.

⁴⁹ Această temă a celor trei zile apare în alt loc. Talasie 39 este o explicație a acestui text (Matei 15, 32) și deasemenea, la fel ca și aici, din cele trei legi (legea naturală, legea scrisă, legea duhovnicească sau legea harului). În Talasie 39, 393B5, Maxim se referă, pentru o abordare *mai deplină* la Dificultățile din Orația Cincizecimii a lui Grigorie. Referința poate fi ratificată dar nu poate fi mulțumită numai de Ambigua 67-1401D, 1404A. Memoria lui Maxim l-a înșelat, pasajul din Ambigua 67 este ceva mai puțin decât o a treia lungime despre partea relevantă din Talasie 39. Totuși, Maxim s-a întors subsecvent la temă în trei zile și trei legi, dar începând din alte texte ale Scripturii (Iona 3, 3 în Tal. 64-724C-728A). Această diferență față de textul inițial v-a explica anumite variante (în temă ca și ideea hrănirii Thal. 39 și Ambigua 67 și absența ei din Thal. 64).

Ambigua 70-1405D-1408C: *In laudatem Vasili* – 43.1: 36.469A

Propoziția care slujește pentru dificultatea prezentă a rămas obscură la fel și în editorii mauriști a lui Grigorie.⁵⁰ Maxim citează parafraza mai întâi înainte de a cita dificultatea și apoi cealaltă dificultate (1408B14). Apoi referindu-se la o propoziție mai departe în îndemnurile lui Grigorie (496A3, 4), el oferă o explicație alternativă. În ultima frază (1408C5) el indică preferința lui pentru cele mai acurate.

Ambigua 71-1408C-1416D: *Praecepta ad virginem* – 27.624

Aceasta este singura dificultate care nu a fost luată din Cuvântările lui Grigorie. *Marele cuvânt apare într-o mare varietate de forme*. Maxim presupune patru explicații. Prima este cea a jocului în taina Întrupării (1412A).

A doua explicație presupune jucarea unei linii de mijloc între extreme. Mijlocul este reprezentat de lucrurile vizibile; extremele reprezintă invizibilul; jucarea este o formă de jucare, dar mai mult, a vizibilului față de invizibil. Maxim ilustrează căile în care părinții și-au condus copii de la sensibil la lucrurile intelectuale. Aici Maxim instituie o comparație interesantă a pasajelor din Grigorie și Dionisie (1416A).

A treia explicație se referă la caracterul evaziv al extremelor și a instabilității lucrurilor materiale, prin care Dumnezeu ne duce la lucrurile care sunt cu adevărat (1416B).

A partea explicație este o variație a predeterminatului, care se referă la caracterul tranzitoriu al vieții umane (1416C).

Un element comun din ultimele trei explicații este cel al lumii prezente și al celei vizibile dar el este un fel de jucărie în comparație cu cele viitoare și invizibile.

Versiunea lui Eurigena a Ambiguii 71-1410A-D2 are o istorie ciudată care se leagă de Paul Lehman în *Hermes* 52 (1917) 112.124.

Concluzie 1417 A C

Terminând de explicat cele 66 de pasaje trimise lui, Maxim profesează din nou lipsa lui de adecvare: sărăcia inteligenței și o minte colorată de păcat. Din nou, el afirmă că ceea ce a precedat prin felul conjuncturii sau mai mult al afirmării (417A5). Aceasta se pune în practică în special ultimei dificultăți, probabil, unde el afirmă de două ori că comentariile lui sunt conjecturale (1412A3, B7); dar totuși, prezente în toată Ambigua. La fel este și intenția lui declarată la apariție (1065A3) și este de remarcat că pasajele antiorigeniste din Ambigua 15 și 42 sunt un fel de digresiuni conștiente. Este și mai remarcabil că Maxim a determinat munca sa cu citate din DN. Din cele 9 citate din Dionisie în aceste 66 de dificultăți 7 sunt din DN. În concluzie, Maxim citează precuvântarea ultimei lucrări (DN 13-981C15-D6) indicând astfel, din câte se pare, nu numai o comunitate a atitudinii cu Dionisie ci și o sursă unde el este atras în genunchi de comentariul și respingerea lui.

⁵⁰ A se vedea nota mauriștilor (30) în PG 36, 496D.

PARTEA II

RESPINGEREA ORIGENISMULUI

Capitolul 1

Maxim și origenismul

A. Origenismul cunoscut de Maxim

După presuposițiile mele, numele de Origen apare mai mult de o dată în *corpusul* maximian, în *Refutatio motionis* 5-120AB: atunci când a fost acuzat de origenism și de faptul că i-a condus pe alții și prin urmare Maxim l-a anatematizat pe Origen și cei asemenea lui. Von Balthasar a făcut cât se poate de clare cunoștințele directe ale lui Maxim și folosințele studiului său în *Die gnostische centurien*, el a mai dedicat câteva pagini din *Liturghia cosmică* criticii lui Maxim a origenismului. Scopul meu următor este de a delinia cât se poate de mult fizionomia origenismului respinsă de Maxim și de a indica unde Maxim a avut probabil contact cu ea.

Textele lui Maxim în acest sens sunt al șaptelea și al cincisprezecelea din *Ambigua*. La o privire mai atentă am fi ispitiți să includem numărul 42 cu lungile lui digresiuni în respingerea pre-existenței și post-existenței sufletelor, chiar dacă erau direcționate împotriva origeniștilor, ca și o respingere primară a greșelii care submina origenismul. În a șaptea *Ambigua*, preexistența sufletelor, dimpreună cu post-existența lor, este abordată pe scurt, ca și un corolar la explicația *Cum suntem noi porțiuni din Dumnezeu* (*Ambigua* 7-1100A-1101C). Pe de-a întregul, Maxim afirmă că voiește să respingă mai presus de orice *heneda primitivă a*

ființelor raționale. Mitul origenist, care implica, ca să fim siguri, atât preexistența sufletelor în henadă care a fost explicată cum se cuvine și cel puțin pentru Origen, o *apocatastază*; totuși speculația henadei o dată ce a fost destul de bine exploatată, alte doctrine care au rezultat din prima, au căzut sub greutatea propriului lor catalizator. Aceasta nu poate fi spusă ca să susținem alte baze pentru o doctrină a preexistenței sufletelor sau o *apocatastază* care nu are nevoie de nici un fel de respingere; sau am mai putea spune că o astfel de respingere nu v-a fi în nici un caz direcționată împotriva mitului origenist. Avem apoi aceste două *Ambigue* (7, 15) care tratează direct henada lui Origen.⁵¹

Textul dificil al lui Grigorie de Nazianz

Textul gregorian din a șaptea Ambigua, în care Maxim face un atac frontal la origenism, nu este numai o așteptare a unei interpretări origeniste, dar ne invită pozitiv la ea. Am oferit-o deplin mai sus (p. 22). Repet aici fraza litigioasă: μοίραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ καὶ ἄνωθεν ρεύσαντας.

Aceasta implică că fiind o parte din Dumnezeu, omul poate cade și ceva mai mult. Henada primitivă a ființelor raționale nu este ceva dificil de a citit în prima frază, a doua ar indica căderea în diferite nivele, care au fost consecvente în doctrina lui Grigorie, legarea trupurilor cu o densitate proporțională cu nivelul căderii. De fapt, *căderea* ne amintește un pasaj din Origen, păstrat în greacă în florilegiul atașat scrisorii lui Iustinian din 543. Cum altcumva, întrebă Origen⁵² am putea explica o varietate atât de mare a lumii, alta decât cea a lui τό ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὀνοίως τῆς ἐνάδος ἀπορδεώτων.

Aceasta implică că fiind o dată parte din Dumnezeu, omul a căzut și nu s-a mai ridicat la o astfel de chemare. Henada primitivă a ființelor raționale nu este greu de citit în prima frază, a doua ar indica căderea în diferite nivele. Dintre care unul a fost consecvent în doctrina lui Origen, legarea trupurilor cu o densitate proporțională cu nivelul căderii. De fapt, căderea ne amintește de un pasaj din Origen.

Această reminiscență origenistă din Grigorie, dacă este cu adevărat ca și a noastră este cea din *De principiis* unde cuvântul *henadă* cu o anumită certitudine rezonabilă merge înapoi la Origen.⁵³

Din cauza tendințelor origeniste speciale ale lanțului după fraza lui Grigorie, Maxim nu a putut să realizeze nimic altceva decât să își asume prima respingere a henadei creaturilor

⁵¹ De fapt în Ambigua 42 Maxim are în vedere doctrina origenistă a depozitiei trupurilor (Ambigua 42-1329D1 și 1333A12; cf. anatema 10 din Diekamp p. 94 sau Teodor din Schythopolis, 12, PG 86, 236B) și în Thal. 60-625AB henada din secolul al șaselea din câte a fost ea formată este cât se poate de mult închipuită. Restul este o simplă mențiune, prima nu atinge principala problemă. Am mai putea să ne întrebăm dacă nu a existat o respingere a doctrinei origeniste în ep. 7-433C. Acolo greșala unui monah este considerată ca afirmând învierea trupului ca și subiect al acelorași condiții de schimb și metabolism ca prezentul să domine și ca să mântuim imposibilitatea de a greșii. Teofil din Alexandria este cel care (ep. Pasch. 1, 13, 15 – între alte scrisori despre învierea trupurilor d aceiași condiție cu a noastră, dar inclusiv mortalitatea. Ar putea exista o anumită greșală împotriva contemporanilor lui Maxim și cele acre au avut loc prin imputație lui Origen cu două secole mai înainte, dar aceasta nu este o identitate, a se vedea cap. V, nr. 23.

⁵² *De principiis*, 2, 4, 4, GCS. A se vedea capitolul V, nr. 23.

⁵³ În alte momente vorbesc numai de ἐνάς τῶν λογικῶν în *De principiis* care sunt ediția lui Koetshau la p. 159 și 166; ambele sunt luate din scrisoarea lui Iustinian și din anatemele din 553 (a se vedea Diekamp, p. 91 și 92), care ca și Diekamp (p. 97) arată cu ce se preocupau origeniștii contemporani în Palestina. Bardy (RSR la 10 (1920) 224-152, *textul lui Peri archon a lui Origen și Iustinian*) abundă în același sens. Frazeologia folosită aici nu poate fi citată pe bună dreptate ca fiind proprie lui Origen.

raționale. Aceasta fiindcă adversarii lui erau activi, ducând-i pe alții prin patronizarea asumată a lui Grigorie.⁵⁴ Propria expoziție a frazei este de a interpreta fundamental căderea în păcat și stricăciune și nu căderea în trupuri. Aceasta nu se referă la *geneză*, la venirea în ființă a omului, la fel ca și în mitul origenist (Ambigua 7-1096D6 și 1093C3-10).

Antecedentele sumarizării origenismului în henadă

Acum, scopul nostru este de a vedea antecedentele lui Maxim care le-a avut asupra concentrării polemicii sale în respingerea în henadă. În acest sens din câte am văzut, cred, ar fi suficient să considerăm numai a doua controversă origenistă, cea din secolul al șaselea. Din nefericire, scrierile origeniștilor secolului al șaselea sunt mai în întregime pierdute. Un tratat cum ar fi *Cartea Sfântului Ierotei* ar putea ilustra temperamentul anumitor cercuri monahale, dar ele rămân afară din principal chiar și pentru gândirea evagriană și origenistă. Acestea nu vor fi necesar de luat în considerare aici.⁵⁵ Totuși, ca și scop nu este destul să căutăm diferitele forme ale doctrinei origeniste ci mai mult să vedem Ortodoxia estimată și să o respingem prin documentele pe care le posedăm ca fiind în întregime nepotrivite și le voi revizui acum într-o ordine cronologică.

Ioan de Schitopolis

Primul martor este Ioan de Schitopolis în comentariul lui la Pseudo-Dionisie.⁵⁶ Caracterul referințelor și al citatelor lui Origen și Evagrie ca și comentator al lui ne interzice ca un anumit loc din el în niște stadii mai avansate de recrudescență a origenismului în Palestina, adică cel subsecvent de după moartea Sfântului Sava în 532, dar totuși, origeniștii interpretau deja textul lui Dionisie în conformitate cu doctrina lor. Prin urmare cu greu putem data aceste comentarii din vremea intrării lui Nonnus în Noua Lavră (514), până la moartea Sfântului Sava (532).⁵⁷

Pasajele care ne interesează acum sunt cele care comentează capitolele al șaselea și al șaptelea din *Ierarhia ecclesială*. Analogia ierarhiilor bisericești și a celei cerești nu este completă în cele de aici în ființele care nu vor să se curățească (EH 6, 34, 6 PG 537), care corespund stadiului monahal. Dionisie afirmă cu tărie că ordinele îngerești sunt lipsite de stricăciune; că ar trebui pur și simplu să acceptăm că unii au căzut, atunci aceștia pot fi considerați un fel de grup de apostazi – grupul ceresc care a rămas curat. Totuși și așa există o anumită curățire, o iluminare oferită de Dumnezeu a lucrurilor care nu au fost cunoscute lor.

În acest sens, Ioan de Schitopolis remarcă că: „nu există nici un fel de puteri cerești după cum crede Origen și cei care îi acceptă ideile lui spunând că în proporție de întoarcere

⁵⁴ Ambigua 7-1069A și 1089C6-15. Ἀξιωματῖα τῶν προσώπων a pasajului de apoi care pare mai greu de înțeles părinților sub ale căror nume acești oameni și-au ascuns doctrina lor greșită a unor învățători falși.

⁵⁵ *Cartea Sfântului Ierotei*, aceasta a fost adăugată puțin mai apoi, probabil de autorul însuși, datorită influenței *carpusului dionisiac*. A se vedea studiul lui Hausherr, *Ocheler* 30 (1933), 176-211 (fascicula 86), bazați pe ediția lui F. S. Hauserr, Londra, 1927. după descoperirea unui Evagrie mai puțin siriatic de Guillaumont (*Magazin de Istorie a Religiiilor*, 142 (1952) 156-205), extremele lui Evagrie sunt nesigure.

⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, Sch. 15 (1940) 33 *Das Scholienwerk des Johannes von Schitopolis*, indică un pasaj genuin care aparține lui Origen. Aceste pasaje după cum apar ele în tipăriturile lui Migne, sunt PG 4.65CD, 76D 77A, 173B, 173B, 176C, 337C-340A, 540A, 545C, 519B.

⁵⁷ Cf. Moeller, *Calcedonismul și neocalcedonismul* 1 (Würzburg, 1952), p. 642, oferă anii 512-532.

înapoi fiecare din rândurile cerești i se permite să se întoarcă către un corp mai ceresc ca și dovadă a întoarcerii lor de la rău.” Apoi, explicând concesiunea ipotetică a lui Dionisie, el concludă: „fie ca nici unul dintre susținătorii lui Origen să nu creadă în poziția lui perversă, susținând că există o cădere, o restaurare și din nou o cădere a minților cerești, după cum spune Origen în cartea sa despre *De principiis*: astfel ca fie care argument să ne arate, cred, că fiecare (ființă) rațională să poată să survină din orice altă (ființă) rațională.” Și mai apoi, „după împlinirea acestora urmează din nou (ἀπόρρευσις) căderea.”⁵⁸ Apoi el îl citează pe Evagrie, *Centuriile* 2.78 și 5.19.

În ceea ce privește curățirea, Ioan spune: „remarcați că ei avansează în cunoștință și că el nu spune (el adică Dionisie și ei din textul tipărit) că demonii sunt curățiți din cauza celor care spun că și demonii sunt mântuiți dimpreună cu sfinții, în cadrele mitologiei lor *apocatastaze*”.⁵⁹

Este cât se poate de clar că Ioan este familiar cu mitul; dar el nu a ajuns să vorbească despre el în termeni tehnici: *henada ființelor raționale*. Când lui i se oferă ocazia să vorbească despre puterile cerești și nu de oameni, nu există nici un motiv ca să putem menționa preexistența sufletelor. *Apocatastaza* este menționată în niște termeni tehnici. Nu există nici o încercare de a respinge origenismul, mai mult de decât a arăta că textul lui Dionisie nu admite o interpretare origenistă. Nu se face nici un fel de mențiune de Didim; dar Evagrie este citat, din câte am văzut și din nou în alte locuri (în CH 7-4; PG 4.76D); în acesta din urmă Dumnezeu este calificat ca și *lipsit de evlavie*, probabil pentru a contrabalansa aprobarea aparentă a unei persoane implicate într-o anumit citat (decât numai dacă epitetul a fost un fel de adaos ulterior al unui copist).

Varsanufie

Varsanufie și Ioan Profetul ar fi următorii care ar trebui luați în considerare.⁶⁰ Varsanufie care a fost un monah egiptean care a murit la bătrânețe prin anul 540. Consultațiile despre Origen⁶¹ datează din primele trei sau patru decade al secolului al șaselea. Replicile lui Varsanufie și Ioan sunt simple: despărțiți-vă de o astfel de doctrină diavolească, petreceți-vă timpul debarasându-vă de patimile voastre. Ioan nu permite să îl citim pe Evagrie ca ceea ce este profitabil pentru suflet. Un astfel de răspuns este tipic, dar cu puțină noimă pentru scopul imediat. Suntem mulțumiți că răspunsurile sunt oferite pe larg. Ocazia lor a fost oferită de citirea lui Origen și Didim în *Gnostica* lui Evagrie (892B). Chestionatorul este preocupat de

⁵⁸ Pentru citatele din Origen a se vedea *De principiis*, I, 6.3. (Koetschau, 84) a fost adăugat 1. 6.3 (Koetschau 84) textul grecesc a fost adăugat mai apoi, p. XXXIV. Textul lui Ioan este după cum urmează: PG 4, 172C1-8: οὐδεμία λώβη τυγχάνει ἐν τινι τῶν οὐρανίων δυνάμεων, ὁ δοξάζει Ὁριγενῆς καὶ οἱ τὰ τούτου φρονούντες, φάσκοντες, ὅτι κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς παρατροπῆς ἕκαστον τῶν οὐρανίων ταγμάτων τὴν τοιάνδε καὶ ὀνομασίαν καὶ τάξεις ἐκληρώσατο καὶ σώμασιν ἐνεδέλυσαν λεπτοτέροις, εἰς παιδείαν τῆς ἑαυτῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον παρατροπῆς. 173 A2-11: Μὴ σὺν τις τῶν Ὁριγένους μυστῶν οἴεσθον

⁵⁹ Textul lui Ioan pare că implică că curățirea de demoni este posibilă, dar aceasta nu implică mântuirea lor. „Hâtrenia” lui Dionisie constă în aceasta că el evită să menționeze o astfel de curățire fără să menționeze așa ceva spre origenisti. O astfel de curățire pare cumva inimaginabilă la prima vedere, dar în sensul exact din QD 13 în care tratez pe larg în ultimul capitol, deși aici există o referință care se face în special la oameni. Textul lui Ioan merge înainte: PG 4, 173B11: καὶ σημείωσαι προκοπτοσων ἐπὶ γνῶσιν οἱ δαίμονας οὐ λέγουσι (*sic, num legendum*, λέγει) καθαίρεσθαι διὰ τοὺς φάσκοντας καὶ αὐτοὺς ἐν τῇ παρ’ αὐτῶν μυθευομένῃ ἀποακαστάσει, σώζεσθαι μετὰ τῶν ἀγίων.

⁶⁰ A se vedea Hausser, DSP, 1, (1937) 1255, 62.

⁶¹ PG 36, 892-901.

preexistența sufletelor (minți sau forțe intelectuale goale). Scriptura nu cunoaște nimic din ele; Origen scriind despre Tit și Evagrie⁶² afirmă că ele nu aparțin tradiției ecclesiale. Ca și dovadă, nu există nici un fel de *apocatastază* și chestionatul citează Evanghelia.

Chestionarii insistă, apărătorii acestor doctrine ar implica pe Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa în greșelile lor. Origen, Didim și Evagrie sunt la curent; cei care își expun doctrinele lor particulare (preexistența și *apocatastaza*) caută acoperire și patronizarea scrierilor capadocianului Grigorie. O astfel de situație este că evenimentele teologice ale domniei lui Iustinian nu au schimbat substanța sau conținutul situației și că el se găsește persistând chiar și în secolul al șaptelea.

Edictul lui Iustinian 543

Informațiile despre origenismul secolului al șaselea oferite în scrierile lui Varsanufie, ce poate fi datat numai în câteva decade care au fost conținute în edictul lui Iustinian din ianuarie 543.⁶³ Odată cu anatemele acestui edict, am putea lua în considerare abjurarea lui Teodor de Schytopolis, care datează câțiva ani mai târziu, în decembrie 552.⁶⁴

În studiul său al edictului, Bardy⁶⁵ presupune că Iustinian a fost destul de dependent de *libesus-ul* monahilor Sofronie și Ghelasie, făcute la cererea lui Petru al Ierusalimului,⁶⁶ deși acolo nu poate exista nici un fel de dovadă că acesta dimpreună cu acel *libelus nu se găsește (dar ar trebui să fie păstrat independent, dacă împăratul și-a asumat edictul?)*. Pentru scopul nostru ar fi destul să vedem cum edictul s-a apropiat de problema origenistă.

Bardy, comparând textul scrisorii cu cel al fragmentelor origeniste și a anatemelor finale, conclud⁶⁷ că, în viziunea autorului, Origen este responsabil pentru astfel de greșeli; totuși documentul îi are în vedere pe origeniștii contemporani; greșelile lor sunt condamnate în anateme. Aceasta stă într-o armonie ascunsă și mai mult un fel de confirmare puternică a ceea ce am putea citi în texte: „ei îl susțin pe Origen și doctrinele lui ariene, elinice, maniheene, prin care se pare că el a căzut într-o cursă. Cum poate fi cineva de acest fel numărat cu creștinii, rezistând să stea din moment ce ei fac o astfel de persoană pentru el care a fost mai dornic să treacă ca și material elinic, maniheian, arian sau alte doctrine eretice.”⁶⁸

În toată scrisoarea există o mare serie de astfel de pasaje⁶⁹ dintre care ultima după sumarul lui Iustinian (207), vorbește explicit de *origeniști* ca și de obiectul scrisorii. Locurile

⁶² Cent. 2, 61, 69: a se vedea Frankenberg, p. 174, 170. citatele se referă evident la aceste capitole, dar diverg față de textul siriatic, în special 2.64.

⁶³ Centuria 2, 61.69: a se vedea Frankenberg, p. 174, 176. citatele se referă evident la aceste capitole, dar diverg față de textual siriatic, în special 2, 64.

⁶⁴ Scrisoarea către Mennas sau edictul lui Iustinian, PG 86, 945-898D au fost editate de Schwartz cu o adnotație deplină a scripturilor și a citatelor patristice în volumul al treilea din *Acta Conciliorum Oecum.* (1940), pp. 189-214. Bardy a studiat acest document doctrinar în articolul său citat mai sus, nota 3. *Libesulul lui Teodor* se găsește în PG 80. 232-236.

⁶⁵ RSR 10 (1920) 224-252.

⁶⁶ *Viața Sfântului Sava*, cap. 85, ed. Schwartz, Kyrillos, 191.

⁶⁷ *Art. cit.*, în nota 15, p. 239.

⁶⁸ Scrisoare către Mannas sau edictul lui Iustinian, ACO III, 189-190 (PG 86-947)... Ωριγέ τε καί Έλληνικώμ καί Άρειανικώμ καί Μανιχεικώμ καί Μανιχαικώμ αυτού δογμάτων αντιποιούνται δι' ών εκείνος είς βόθρον ένέπσεν. Οί δε τοιούτοι πώς δύνανται Χριστιανοίς συναρθμείσουαι προσώπου αντιποιούμενοι τά Έλλήνων καί Άρειανων καί τών άλλων αίρτικώμ απουδασαντος παραδούναι.

⁶⁹ ACO III, 192, 193, 193, 194, 196, 198, 204, 1205, 205, 207, 207.

care se referă numai la Origen sunt în mare parte lăsate la o parte, calificând doctrina afirmată, ca și o parte din delirurile mitului sau blasfemiilor lui Origen.⁷⁰

Expoziția parțială a scrisorii este prin urmare clar direcționată împotriva contemporanilor origeniștilor; decretul care urma după el (206, 208) și anatemele sunt direcționate împotriva lui Origen și a scrierilor lui, dar numai direct împotriva origeniștilor.⁷¹

Baza pentru această indirectie, care a pătruns pe ereticii contemporani nu în erorile lor ci ca și stăpâni ai lor, poate și ea fi văzută în textul epistolei. În pasajul tradus mai sus, Origen este calificat ca și ceva mai greu de un simplu om care greșește. Acest gând apare atunci când autorul începe să discute greșala lui Origen referitoare la înviere (204). Mai apoi în același context el afirmă acest lucru ca și ceva providențial și faptul că Origen nu a murit ca și un mărturisitor, ca și venerare a unor creații omenești, ca mai puțin ca frații lui să își plaseze greșelile lui sub patronajul mărturisitorului și a patronajului Tatălui. Aceasta pentru că Origen nu a învățat numai balsefemii ci le-a propagat prin scrierile lui (204-205). Cred că origeniștii au avut în obicei plasarea lor sub celebritatea marelui nume a maestrului alexandrin; prin urmare autorul edictului se pleacă în fața mării legende despre apostazia lui Origen de a își tăia craca de sub picioare. Larga frazeologie a edictului oferă ceva ca noi să înțelegem aceasta. Astfel, cel puțin de șase ori, origeniștii sunt calificați ca dedicându-se lui Origen, pentru această persoană, pentru cauza doctrinei lui.⁷² Nu valorează nimic că în vremea lui Eutimie origeniștii au lucrat la biblioteca *origeniană*. Nu aceasta a fost toată povestea. Origeniștii au fost mai numeroși în vecinătatea de la Cezarea unde Eusebiu a lucrat la biblioteca *origeniana*. Origeniștii, a căror doctrină a fost vătămătoare – după cum ar putea spune ei – au căutat să se apare pe ei înșiși cu Scripturile și cu textele patristice în susținerea doctrinelor lor.⁷³

Planul edictului este prin urmare relativ de simplu. După o listă preliminară a greșelilor lui Origen, care se referea la Platon și la manihei (189-191), autorul începe o respingere a principalelor greșeli. Mai întâi, ne vine în considerare preexistența sufletelor. Să vedem în acest text cele cinci puncte, două din Ioan Hrisostom, trei din Grigorie de Nazianz, care au fost împachetate într-un fel de argumentație explicativă (193-197). Toată secția se sfârșește cu un citat al parabolei lui Lazăr și a bogatului din Luca 16, 19-28, citată ca să arate că după moarte există ceva în care persistă memoria păcatului, așa ca dacă sufletul v-a preexista, v-a preexista o pomenire a păcatului care a fost conținut în trup.

Textul acestor serii a fost integrat cu anumite argumente în măsura în care ele au fost scrise original fără nici o referință specială la greșala aflată în discuție. Despre ele urmează o a doua serie citată în confirmare (107203). Ele sunt: 2 din Petru al Alexandriei, 3 din Atanasie, 1 din Vasile, 1 din Grigorie de Nyssa (*De hominis officio* 28 în întregime PG 44-229B-C7, 232A1-233B7), două din Teofil al Alexandriei, trei pasaje din scrisoarea lui Chiril (81) către monahii Fona și în cele din urmă trei fragmente scrisoarea sinodală a episcopilor Alexandrini împotriva lui Origen. Cu excepția celor din Atanasie și Vasile, toate aceste pasaje se referă numai la Origen.

⁷⁰ ACO III, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 204. Am omis ca să cităm mențiunile despre Origen în fragmentele sau în frazele imediat explicative ale lor.

⁷¹ Această divergență pare clar că indică punctul viitorului între ceea ce depindea de (sau este?) *libelus* compus de Sofronie și Ghelasie și de edictul imperial, compus de Sofronie și Ghelasie și de edictul imperial, împăratul ne fiind gata să prescrie origeniștilor propriile lor persoane.

⁷² Προσώπου ἀντιποιούμενοι, 189, 190, 192, 196, 204, 208, 214.

⁷³ *Viața lui Eutimie*, 26, Schwartz, *Kyrios...*, 39-40.

A doua greșală aleasă pentru respingere este opinia că stelele ar fi însuflețite. Pentru a arăta aceasta ar fi destul un pasaj din Vasile (203-204).

A treia greșală este ceva complex legat de înviere. Mai întâi concepția că sufletelor vor avea o formă rotundă. Acest text este expus numai cu niște argumente serioase din Scripturi (204). Urmează mai apoi o digresiune despre Origen și greșelile lui, care duc la o afirmare acestei doctrine că pedepsele vor avea un sfârșit și că viciații și demonii vor fi eliberați din pozițiile lor de mai înainte (204-205). Iată cum urmează argumentația împotriva unei astfel de doctrine și care este confirmată de două pasaje din Grigorie de Nazianz, două din Vasile și două Ioan Hrisostom (205-207). Aceste pasaje au fost suficient de explicite ca să numai avem nevoie de nici un comentariu.

Apoi Iustinian arată că înainte avem destul de multe de a dovedi lipsa de evaluare a origeniștilor (207) și să începem să oferim soluții pentru aceste anateme ale lui Origen (207-208).

Sunt adăugate aproximativ douăzecișipatru de argumente din lucrările Origen, după cum s-a conceput astfel (208-213), care au fost urmate de alte zece anateme (213-214).

Din analiza care v-a urma devine clar că preexistența sufletelor și *apocatastaza* au primit mai multă atenție, apoi conceptul că stelele ar putea fi însuflețite, greșelile trinitare: Fiul și Duhul sunt inferioare Tatălui și că Fiul nu poate să îl vadă de Tatăl (190, 190, a se compara fragmentele I; VI, VIII); și apoi faptul că puterile dumnezeiești sunt limitate (190, fragmentul II; anatema 8) și *genurile* și *speciile* sunt veșnice cu Dumnezeu (190, fragmentul XI, anatema 8); apoi mitul căderii, alăturarea de trupuri, restabilirea și alte căderi posibile (190; fragmentele XII-XVI, XX, anatema 8, corespondențele sunt parțiale); vor exista mai multe lumi (190, fragmentele XII, XIII). Mitul minților care au fost afirmate și răcite în căderea în suflute este afirmat mai apoi (191, fragmentul XVIII, anatema 1). În tot textul scrisorii (cu excepția fragmentelor și a anatemelor) se face doar o singură referință la Hristos și la sufletul Lui ca fiind preexistent (198, anatema 2). Această singură referință, precum și textul apozit al lui Atanasie nu este primul interes al autorului; el îl folosește numai ca și un argument *a fortiori* împotriva preexistenței generale a sufletelor (199). Numai în anateme (fragmentele nu au nimic de susținut în aceste sens) se fac aluzii la hristologie, la sufletul lui Hristos. Anatemele 2-4 sunt dedicate în acest sens. Însuflețirea stelelor, corpurile cu formă rotundă și caracterul provizoriu al pedepsei demonilor nu sunt menționate în lista inițiată a greșelilor, ci numai în cursul respingerii după cum am indicat deja. A se compara în acest sens titlul fragmentului XXI, anatema șase; anatema cinci, anatema patru.

Pe de-a întregul, anatemele trec în tăcere tot ceea ce textul și fragmentele au de spus referitor la greșelile Trinitare ale lui Origen; o singură referință incidentală la unirea naturilor în Hristos este reprodusă în anatema a doua, în timp ce a treia și a patra sunt singure, sunt dezvoltări pe bazele unei materii care speculează.

Argumentul edictului

Să vedem acum felul argumentului din edict pentru a respinge preexistența sufletelor și restaurarea. *Să facem om după chipul și asemănarea Noastră* (Facere 1, 26). Prin urmare dacă sufletul preexistă, numai trupul este chipul și asemănarea lui Dumnezeu (191). Dacă sufletelor preexistente le sunt oferite trupuri ca și un fel de pedeapsă pentru cine știe ce păcate anterioare, atunci ele nu ar mai trebui să păcătuiască, având în vedere că pedepsele au fost oferite pentru a contracara păcatul și nu să îl stârneasă (19). Urmează

apoi o concluzie generală: „Dumnezeu a modelat trupul și sufletul împreună, adică, a alcătuit un om deplin” (191).

De aici rezultă că oamenii au trebuit să ofere o mărturie a acțiunilor lor realizate prin trup, după cuvintele Apostolului (II Corinteni 5. 10). Se spune tocmai prin trup (191-192); argumentul găsit în pasajul din Chiril citat mai apoi). Alte suflete fiind duhovnicești, au preexistat, ele trebuie să știe cum au fost și cum au venit în ființă (192). Dacă cineva crede că trupul ajută la discernământ, atunci trupul este realizat din ceva mai realizabil decât cele două, ceea ce ar fi o prostie (192). Un suflet preexistent ar ști ce este bine pentru el; dacă în trup ar învăța tot ceea ce este ignorant fără să depășească acestea; fără să preexiste (192). Prin urmare Dumnezeu este cauza unică a trupului și a sufletului, pe care le-a alcătuit după chipul și asemănarea Lui unică, om desăvârșit (192).⁷⁴

În cele din urmă, profetul Zaharia spune că, astfel argumentul continuă, Dumnezeu a *format duhul omului în el* (Zaharia 12, 1). Dacă sufletele preexistă, profetul ar fi trebuit să menționeze *constrângere* sau *trimitere* a duhului omului (192 și din nou o un alt citat 203).

Urmează apoi o nouă serie de texte patristice, legate de argument, după cum ar fi: omul este făcut ca să aibă o stăpânire asupra creaturilor, el a fost pus în paradis, a fost binecuvântat; cum pot aceste puncte care se găsesc în Scripturi să fie reconciliate cu niște suflete preexistente și introspective?

În respingerea poziției origeniste că există un final al pedepsei, argumentul avansat este că Domnul vorbește egal de viața veșnică, de patimă și înviere ca fiind ceva futil (205).

O simplă citire prin aceste argumente ne arată că, indiferent de valoarea exegetică, ele sunt primar topice și nu afirmă nimic mai mult decât o doctrină adevărată în fața greșelii. Inima origenismului nu este atinsă. Este adevărat că pentru Grigorie de Nyssa și Chiril al Alexandriei din pasajele citate (200, 201) afirmăm pre existența sufletelor ca fiind cauza greșelilor lui Origen. Pentru acest motiv am putea spune că doctrina pre existenței ocupă un loc preponderent în edict. Îl ocupă, ca și o problemă antropologică; dar ceasta este inima origenismului. Speculațiile hristologice, bazate pe ipoteza sufletului lui Hristos, apare în anateme. În *Ambigua* lui Maxim ea lipsește din mai multe anateme. În *Ambigua* lui Maxim lipsește cu desăvârșire și nici un există nici un fel de urmă a respingerii.

Teodor de Schitopolis

Libelus al lui Teodor de Schitopolis stă într-o strânsă legătură cu anatemele edictului lui Iustinian.⁷⁵ Trei părți din ea sunt identice cu acesta din urmă. Trei anateme (4, 11, 12) ale lui Teodor sunt fără nici un fel de corespondent în edict. Totuși, ultimul (12) își găsește o bază în fragmentele XVI și XX, prin Teodor care îl marchează în adăugire într-un fel explicit prin trecerea în trupul lui Hristos. Rămân prin urmare al patrulea ași al cincilea care exprimă doctrine ce nu se găsesc în edict, cea a împărăției lui Hristos care v-a venii la un final și că probabil într-o zi vom fii egali cu Hristos, cuvântul care se unește cu noi la fel cum a făcut cu sine născut din Fecioară (PG 86, 233, 236). Se v-a remarca că această specificitate a

⁷⁴ În această teză (din nou mai jos, 198) trebui remarcată simultaneitatea trupului și a sufletului în venirea în ființă a omului ca și un fel de punct cardinal în antropologia omului (a se vedea *Ambigua* 42, 1325D, 1341A-C, cf. TP 16, 192C și ep. 12, 504A). Anatemele a doua și a treia sunt luate împreună și implică că același lucru pentru Domnul.

⁷⁵ Diekamp, 125-129.

greșelilor lui Origen se leagă de Hristos. Aceste puncte sunt luate din nou în anatemele a doisprezecea și a paisprezecea din 553.

Leonțiu al Bizanțului

Richard a dovedit că belicosul Leonțiu Eremitul autorul prefaței: *Adversus et Eutychioanos libri III* (PG 86, 1268-1396) trebuie identificate cu colegii lui origeniști Nonnus, Leonțiu al Bizanțului, a abordat viața Sfântului Sava.⁷⁶ Richard a datat astfel lucrarea sa între 543 și 545. Antropologia lui Leonțiu, care a definit sufletul ca și un fel de substanță desăvârșită fără de nici o legătură cu trupul, face posibilă o apărare a doctrinei origeniste a preexistenței sufletelor și astfel permite o doctrină Isocristă. Strategia lui Leonțiu a fost de a crea aparențele unei Ortodoxii veritabile, având în vedere că scrierile lui nu ne oferă nici un fel de idee despre poziția origenistă.

Chiril de Schitopolis

În revizuirea sa a documentelor origeniste din secolul al șaselea, m-am alăturat lui Teodor de Scytopolis cu edictul lui Iustinian, din cauza unei relații strânse cu aceste documente. Similar, m-am alăturat unei discuții despre scrisoarea lui Iustinian de a descoperii sinodul din 553 cu o remarcă a lui Chiril Scytopolis datorită interviului lui⁷⁷ în primăvara sau vara lui 546.⁷⁸ Fără nici o îndoială el a avut note despre acest interviu, la fel cum a avut și pentru viețile lui Eutimie și Sava⁷⁹ și care a scris pentru ele. *Ei spus* aceste lucru pentru a sunt un punct periculos de doctrină, care pare că cel puțin indică aceasta, deși natural nu putem fi siguri dacă redactarea finală a lui Chiril nu a fost influențată de o dezvoltare sau de litera sinodului.

Cu aceste documente putem oferi o introspecție și mai detaliată. De fapt toate, punctele origenismului sunt menționate de Chriac, deși nu toate în aceeași ordine, în același fel la punctului al treilea (230), adică că Hristos (adică Mintea, nu a doua persoană Treimii) a modelat lumea, astfel că în restaurarea ființelor raționale, chiar și a demonilor, se pot modela eoni. În alt sens, Chriac menționează forma rotundă a trupurilor înviate și distrugerea lor finală, mai întâi a lui Hristos, a egalității cu toate în înviere. Astfel de doctrine apar din Pitagora, Platon, Origen, Evagrie, Didim. Rația lui Chriac este în întregime în acord cu cea a lui Varsanufie. Nu ar trebui ca acești monahi să se atașeze mai mult virtuților, de virtuțile

⁷⁶ *Leonțiu al Bizanțului, a fost un origenist?* REB 5 (1947) 31-66, a se vedea în special 56-60 pentru a data 52.

⁷⁷ *Viața lui Cyriacus*, Schwartz, Kyrillos... 229-231.

⁷⁸ Acest interviu este datat aici (*Viața lui Chriacus*, Kyrilos... 229) în cei cinci ani de ședere a lui Chiriacus în grota de la Charion, adică din 542-547 (a se vedea cronologia nașterii lui Chriacus). *Războiul public* a fost realizat din ianuarie (229), după care pe baza lui Chriac Ioan Isihastul trimise lui Chiril la Chiriac, pe care origeniștii au făcut-o împotriva ortodocșilor, după cum au fost ei menționați în *Viața Sfântului Sava* 86 (193). După acest incident părinții de la Marea Lavră au cerut starețului lor Ghelasie să își prezinte situația împăratului. Acest voiaj a fost asaltat în vara lui 546 (Diekamp, 57). Interviul s-a ținut în primăvara-vara lui 546. Ar trebui să remarcăm că prin aceasta Nonius și compania au fost restabiliți în Noua Lavră. În analiza datelor Diekamp îi urmează mai mult lui Schwartz (a se vedea E. Stein, AB 62 (1944) 169-86. Indicii lui Schwartz sunt mai mult neclari în ceea ce privește modurile de abordare a lui Chiril. Iată schema următoare. Chiril a intrat la mănăstirea lui Eufimie în iulie 544: el rămâne fixat acolo, îl vizitează pe Ioan Isihastul sau Chriac, până la trecerea în Noua Lavră în 21 februarie 555 (199) după expulziunea origeniștilor în toamna lui 554. Numai după doi ani de la această dată a devenit el membru al mării Lavre, timpuriu în 557 (83).

⁷⁹ *Viața lui Eutimie* 60, Chiril... 82.

monahale și să își facă subiectul trupului cu posturi și rugăciuni decât să se dedice unor astfel de sofisticații.

Iustinian la Sinodul din 553

În cele 15 anateme ale lui Iustinian, hristologia de tipul *nous*, care a fost luată în considerare de Chiriac, în niște anateme proeminente și explicite (anatemele 6, 8, 9); este o presupunere necesară pentru doctrina isocratică (anatemele 12, 13) la fel ca și despre protoktistici, care se pare că cu greu au fost atinși în anatema a opta. Mitul origenist clasic, dincolo de aceste căutări hristologice, este mai mult exprimat în anatemele a doua și a patra. Este important de remarcat că aceste greșeli sunt puse ca și temeliile spre acuzați aduse lui Pitagora, Platon și Origen (Diekamp, 90) sau Platon și Plotin (96) și în cele din urmă Origen a fost și el anatematizat din cauza greșelilor lui (97). În edictul lui, Evagrie și Didim nu sunt numiți;⁸⁰ așa nu au fost numiți de loc, nici ereticii clasici Arie și Manus.

O dată cu aberațiile hristologice și cu alte ciudățenii condamnate aici, cu care suntem noi preocupați, acestea cu greu par că au pătruns în vederea lui Maxim.⁸¹ La finele scrisorii apare o afirmație despre doctrina care înlocuia teza cu care s-a confruntat edictul: „sfânta Biserică care a urmat cuvintelor sfinte afirmă că sufletul a fost format dimpreună cu trupul și nici unul după altul, după eronata doctrină a lui Origen.”

Ceea ce este important aici pentru noi este o apreciere crescândă a ceea ce a fost origenismul. Acest lucru este mai întâi evident în apariția frecventă a *henadei ființelor raționale*. Am văzut mai sus că termenul se găsește în Origen și în nici unul din fragmentele lui Iustinian; totuși el a rămas neobservat, nefolosit și neremarcat. În documentul nostru el apare de mai puțin de două ori sau de șase ori dacă nu luăm în considerare paralelele.⁸² Acesta este un termen care pare că mai apoi îl v-a slujii pe Maxim ca și o schemă desemnată pentru greșala origenistă.⁸³ Acum, simpla folosință a termenului este de o mai mare semnificație decât dacă a fost legat de anumite introspecții într-o anumită greșală. Acesta este de fapt cazul.

Iustinian sau scribul lui, spune enumerând greșelile: „și v-a exista o trecere deplină a trupurilor, că Domnul renunțând la trupul Lui și apoi la restul și că totul v-a fi dus la realizare din nou în aceeași unitate și devenind intelecte, după cum a fost cazul cu preexistența...” (94). Din nou, la finele anatemei a treisprezecea: „dacă cineva v-a spune că (totul) v-a fi de-a dreapta lui Dumnezeu, la fel ca și Hristos, la fel v-a fi și cazul preexistenței lor mitice, fie ca acela să fie anatema.” (95). În capitolul al paisprezecelea: „dacă cineva v-a spune... că în restaurarea mitică vor exista minții (goale) la fel ca și preexistența nebună a lor fie ca acela să fie anatema.” (95).

Ideea care sublinează aceste pasaje, în special aceste fraze finale, înseamnă un fel de completare finală a ciclului. Adică, importul frazelor, mărturia de anatema finală cu suficientă

⁸⁰ Este citat de fapt Evagrie (*Centuriile* 2, 78 și 5, 14, ca să fie corectate din 5, 19) în anatema a cincea (Diekamp, 92 și 92) dar fără cea mai mică indicație de proveniență. La fel și citatele se găsesc în Ioan de Schitopolis PG 4, 173 A; a se vedea Guillaoumont, p. 175, *Centuriile* 2, 17 (93) ale anatemei 8 (Guillaoumont, p. 202).

⁸¹ Hristos și renunțarea la trupuri se găsesc în Talasie 60-625B, a se vedea mia sus p. 73 și nota 1.

⁸² Termenul *henadă* se găsește în anatemele a doua a treia și a șaptea cu paralele în ultima (Diekamp, 90, 91, 92); în anatema 7 și 14, 93, 95) fără paralele și într-o scrisoare cu un fel de paralelă în anatema (94).

⁸³ Termenul *henadă* apare în Ambigua 7-1069A9, 1072B10, 1089B14, Ambigua 15-1220C13, 1331A3 de șase ori.

claritate: „dacă cineva v-a spune că stadiul minților v-a fi același ca și mai înainte când nu s-a pogorât sau au căzut, astfel că începutul este același cu finalul și finalul este măsura începutului, fie ca el să fie anatema.”⁸⁴

Aceasta este veritabil un fel de introspecție în inima origenismului care nu fost imediat pus la îndoială. Von Ivanka⁸⁵ într-un studiu recent despre origenism spune: „dieses zyklische Welbild einer ewigen Wiederkehr entkündet die christliche Lehre... des für das Christentum Wesentlichsten: des Charakters der einmaligen, endgültigen Entscheidung für oder wider Gott.” Apoi cu mare dreptate el îl citează pe claudianul *De Constulata Stilichonis* II, 430).

„... caudam reductio

Ore vorat tacito relegens exordia lapsu.”

Bonnefoy⁸⁶ îi atribuie greșelile lui Origen unui principiu care stă în ordinea unei cauzalități finale și eficiente ca fiind validă, dar care, înțeleasă în începutul și finalul actual al creaturilor, nu este decât o justificare specifică a conceptului ciclic afirmat de Ivanka. Principiul este după cum urmează: *semper enim similis est finis initiis* (*De principiis*, 1, 6, 3 Koetschau, 79).

Nu este vremea să abordăm o balanță a origenismului; ci trebuie să avem scrisoarea lui Iustinian din anul 553 ca și introspecție, care indiferent cât de mult s-ar bâjbâi și indiferent cât de lipsită de reflexie ar fi este totuși sigură. Tocmai această metodă de introspecție este cea care îi conferă lui Maxim punctul lui de început.

Sfântul Simeon cel Nebun

Leonțiu de Napole în Cipru, un contemporan cu Maxim, ne-a lăsat o viață populară a Sfântului Simeon cel Nebun din Emesa. Aici el ne povestește cum doi monahi, fiind incapabili să ajungă la o concluzie despre condamnarea lui Origen au călătorit în Palestina cu scopul de a își rezolva problema de anumiți monahi înțelepți. Ca și răspuns ei au fost trimiși înapoi la Emesa de Simeon. Răspunsul nu a fost decât o asigurare că Origen a dispărut. Ceea ce a atras atenția acestor monahi a fost folosința și măsurarea muncilor scripturistice a lui Origen.⁸⁷

Între Simeon, efectiv Iustinian și Maxim, știu în prezent numai un document pertinent interesului nostru în origenism în *De sectis*. Acest mic tratat datează din 579 și 607.⁸⁸ Cu siguranță autorul este Teodor; Richard⁸⁹ tinde să îl atribuie lui Teodor Raiton ale cărui lucrare *Proparaskheve* a apărut după alți treizeci de ani. Acest Teodor a distins trei greșeli în origenism; un subordinaționism, pentru care el nu admite nici un fel de scuză, o preexistență și o restaurare. Căderea minților este explicată de rebeliunea diavolului; așteptata doctrină de la suprafață nu intră aici în schemă. Restaurarea sau *apocastastaza* este mai mult afirmată decât explicată.

⁸⁴ Ofer aici textul grec pentru următoarele patru pasaje din Diekamp, 94β: καὶ ὅτι παντελὴς ἐστὶ τῶν σωμάτων ἀναίρεις, αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρώτου ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον σῶμα καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων καὶ ὅτι ἀνακομίζονται πάλιν ἅπαντες εἰς τῆς αὐτῆς ἐνάδα καὶ νόες καθὰ καὶ ἐν τῇ προῦπάξει ἐτύγχανον...

⁸⁵ Von Ivanka E., *Zur gerstengeschichtlichen Einordnung des Origenismus*, BZ 44 (1951), 302.

⁸⁶ Bonnefoy, J. F., *Metoda teologică a lui Origen, Mélanges Cavallera* (Toulouse, 1918), p. 113.

⁸⁷ Vita S. Simon Sancti Sali, 40, 41 (cap. 6) PG 93-1717D-1721B. Simeon a fost trimis în Palestina pe vremea lui Iustinian și aici a dus o viață monahală timp de douăzeci de ani mai înainte de a merge înapoi la Emesa (Bardenhever, Gaki., V, p. 137). Cea mai posibilă dată a acestui incident este prin urmare anul 536.

⁸⁸ Rees, S. JTS 40 (1930) 353B. Moeller (art. cit., mai sus nota 7, p. 642) oferă 580-607. Acest text se găsește în PG 86, 1193-1268.

⁸⁹ DTC 15 (1946) p. 284.

Respingerea este un refuz de a accepta căderea din moment ce îngerii și oamenii sunt intelectivi și muritori, prin urmare ei au aceeași natură. Chiar dacă Dumnezeu este intelectual și nemuritor, prin urmare au aceeași natură, dar nu cu cea a omului. Aceste lipse de egalitate al oamenilor la naștere sunt pur și simplu decrete ale lui Dumnezeu care nu pot fi luate în discuție. Apoi Teodor se confruntă cu o dificultate; de ce au caii astfel de soartă, dacă sufletele lor nu ar preexista? Restaurarea: pedeapsa veșnică; s-au cuvântul αἰώνιος este folosit pentru a defini o bună bucată de timp; dar fiind paritatea acestei predicării din Matei 25, 46 atât a vieții cât și a pedepsei, trebuie să poarte același sens în ambele cazuri. Viața binecuvântată care nu poate fi concepută ca și subiect al unui sfârșit, prin care nici pedeapsa nu poate ajunge la final.

Aceste întrebări arată cu siguranță un fel de cuprindere a punctelor de dispută; sensul origenismului a scăpat autorului. Dezbaterăa asumată într-un astfel de fel ar fi infinită.

Maxim și textul lui Origen

Deducem prin urmare că Maxim este foarte îndatorat lui Iustinian pentru origenism. Această introspecție este fundamentală după cum am indicat citând doi autori moderni. Dar este posibil că Maxim să își tragă cunoștințele lui asupra origenismului numai din sursele secolului al șaselea sau el a mers la Origen? Totuși, din aceasta nu putem concludă că frecvența lui a fost anterioară redactării *Ambiguii*. Problema este una complicată și nu pot pretinde că o pot rezolva aici. Ar fi destul să spunem că în timp ce *Ambigua* și *Întrebările către Talasie*, de care sunt dependente *Centuriile*, au necesitat mai mulți ani ca să fie elaborate și compuse, pentru ca astfel colecția sentințelor cu care ne confruntăm acum să fie munca de mai multe săptămâni sau chiar de mai multe luni. Nu există nici un fel de raționament de a chestiona dacă *Centuriile* în forma lor finală sunt posterioare față de *Ambigua* și de *Întrebări* (cel puțin de acele părți de care s-a dovedit dependența lor). Totuși, aceasta nu implică să spunem că familiaritatea cu Origen s-a arătat deplin în *Întrebări* (cel puțin celor care sunt posterioare față de *Ambigua* și de *Întrebări* mai multă vreme în timp ce Maxim colecta idei și afirmații pentru *Centurii*). Dar chiar presupunând că frecventarea lui Origen, arătată în *Centurii* a început sau a fost deja în cursul problemei origenismului ridicat de *Ambigua*, aceasta nu ar fi nici un fel de dovadă că Maxim ar fi avut textul lui Origen înaintea lui în timp ce își pregătea respingerea. Răspunsul la o astfel de întrebare nu poate fi găsit decât numai în textul respingerii. Să ne întoarcem acum la acest text.

Reminiscențe directe, ca să nu spunem citate din textul lui Origen în *Ambigua* 7 și 15 nu am reușit să le găsim. Dar mie nu mi se pare că în respingerea sa Maxim a avut de mai înainte ochiul minții sale pe o anumită expunere principală a mitului origenist, dacă nu înseși textul din *De principiis*. Temeliile mele pentru a afirma aceasta sunt folosințele Scripturii. În două puncte cruciale Maxim a introdus și a folosit într-un sens opus acest text care ar fi putut să îl slujească pe Origen și după el bineînțeles pe origeniști, ca și o substanțiere a greșelii lor.

În al doilea său argument împotriva henadei el susține „adică că nici un lucru creat nu a ajuns la odihnă pe care nu a dobândit-o ca și cauză primă și singulară sau care nu a stabilit pentru el o dorință ultimă” (*Ambigua* 7, 1072C11-14). Maxim introduce ca și confirmare diferite texte ale Scripturii. Mai întâi Moise: „*nu gustați din pomul vieții.*” Acesta nu este un citat literal ci o reminiscență clară din Facere 2, 9 și 17. La aceasta se alătură cealaltă: „căci noi acum nu am intrat în locul odihnei și în moștenirea pe care o dă Domnul Dumnezeu tău” (Deuteronom 12, 9). Urmează apoi Psalmul 166 și 41, 2: „*voi striga și voi fi umplut de mărirea*

care mi s-a arătat mie” și „însetat-a sufletul meu de Dumnezeu cel viu; când voi venii și mă voi arăta feței lui Dumnezeu?” Am oferit alte texte ale Vechiului Testament citate de Maxim, căci altfel reminiscența Facerii ar părea lipsită de orice scop. Dar cu aceste texte, Maxim ne face impresia că înțelege porunca primitivă: *nu gustați din pomul vieții*, arătând la o satisfacție viitoare – un sens care nu este evident în acest text. De ce a ales Maxim un astfel de text Ambiguu? A fost fiindcă îl știa ca implicând dezvoltările apocatastatice ale lui Maxim? Într-o secție de mai apoi (cap. VI) voi avea ocazia să vorbesc mai deplin despre Maxim și pomul vieții. Ceea ce voi avea de spus acolo face neîndoielnic faptul sensului apocatastatic oferit acestui pasaj de Origen. Nu este probabil faptul că Maxim a cuprins brațul lui de la origeniști.

După textele Scripturistice la care ne-am referit acum, Maxim își continuă discuția de mișcare în legătură cu finalul și explică cum finalul s-a dobândit numai atunci când subiectul a fost l în întregime înțeles de întreg, ca și un foc de fier. Aceasta, remarcă el, se spune conjectural despre viitor și probabil este explicația despre un stadiu deja existent fiind probabil explicația acestei subiecții a Fiului față de Tatăl și față de distrugerea ultimului dușman, moartea de care a vorbit Apostolul (Ambigua 7-1076A).

Este necesar de accentuat cum acest pasaj al Sfântului Pavel formează contururile și reperele mai multor dintre speculațiile lui Origen. Ar trebui să ne uităm numai la câteva din paragrafele lucrării *De principiis* a lui Origen, 3, 6, 5, 9 (Koetschau, 268-91) ca să fim convinși de aceasta.

Primul meu exemplu, de sine este cât se poate de greu convingător; aici se pare că implicațiile citatului sunt evidente astfel încât interferența este deplin justificată: Maxim folosește și explică corect textele uzurpat într-un sens eterodox de Origen. Face el aceasta fiindcă a fost obișnuit cu aceste texte din scrierile lui Origen sau din cele ale origeniștilor? Nu pot aduce nici un fel de evidență definitivă ca să rezolv problema.

Sumar

În măsura în care am văzut că Maxim muncește la o cunoaștere deplină a literaturii origeniste, nu la Origen însuși, ci pentru că analiza virusului origenist i se datora lui Iustinian. El vorbește de *henada creaturilor raționale*, căci aceasta a fost ceea ce a reprezentat un fel de reconciliere pentru noi sau de mai multe ori. Acest proces al lumii a fost inițiat un anumit fel de cauză care trebuia căutată; dacă această supraviețuire a binelui sau anumite presupozitii ar trebui inițiate, lor trebuie găsită o cauză; această supraviețuire față de bine sau presupunerea unei nevoi ar trebui și apreciată. Găsim aceste puncte în Maxim. Al doilea document al lui Iustinian a implicat cu destul de multă claritate că baza greșelii stă în insistența pe condiția inițială și finală a statului lucrurilor care trebuiau făcute la fel. Pentru noi ar părea normal că Maxim ar fi trebuit să își facă o datorie inițială a respingerii sale. Nu este așa. Toată tendința întregii respingeri, după ce a respins pe scurt doctrina experienței răului, a devenit un fel de considerare ontologică a mișcării. Când mai apoi am luat în considerare unitatea inițială a ființelor în Logosul, în care ele sunt și vor fii unite la final, evident că el încearcă să mulțumească principiul ființei și al finalului ființei la fel, că ce alt adevăr ar mai putea exista în el; este cât se poate de clar că el avertizează direct față de acest principiu ca să îl corecteze.⁹⁰

⁹⁰ Probabil că acesta ar fi un punct mult prea puternic de susținut. Ar putea fi pomenirea anatemei a cincisprezecea a lui Iustinian (a se vedea ultima notă 34, ultimul text) care l-a făcut pe Maxim să reconsidere

Nu, originalitatea și tăria respingerii lui Maxim stă în o altă direcție. Pentru a distinge principiul origenist al începutului și a finalului am realizat mai multe lucruri care sunt simple și aș îndrăznii să spun, lipsite de efectivitate, fiindcă ele sunt superficiale. Aceasta este așa fiindcă mitul origenist a oferit sens lumii și destinului uman. El oferea o explicație a acestui cosmos și a vastei sale varietăți; cum a ajuns el să fie un principiu unitar și cum s-a întors în sine. Prin urmare nu era necesar numai un fel de *non-sequitur*, ci un fel de explicație ontologică reală a naturii omului cu privire la finalul și la unitatea umanității. Maxim realizează acest lucru în trei feluri care corespund mitului origenist. Primul este doctrina liberului arbitru, la care se face referință în Ambigua 7 care nu a fost dezvoltată.⁹¹ A doua este doctrina mișcării și a odihnei. A treia este doctrina Logosului. Aceasta este ordinea în care apar aceste lucruri în Ambigua 7; totuși dacă, le punem în ordinea importanței lor în argumentație, găsim primul în primul loc și vom avea pentru studiul nostru: mișcare, logos, liber arbitru. Mișcarea care urmează odihnei ca și o ordine ontologică necesară între acestea două, în aceasta este conținută respingerea henadei; unitatea rațiunilor lucrurilor în Logos, în aceasta este păstrat ce fel de bine a existat în convingerea unei unități inițiale și finale în mitul origenist; liberul arbitru și legarea de exercițiu în experiența răului, dar modelată pentru o anumită fixitate în bine, în aceasta ar consta unirea sfinților.

B. Respingerea fundamentală

După cum am spus, principalul argument al lui Maxim în respingerea sa a origenismului se întemeiază pe doctrina mișcării. Trebuie să vedem cum se leagă de doctrina mișcării de henada a ființelor raționale. Haideți să ne întrebăm cum expune aceasta henada pentru respingere și cum își dezvoltă el respingerea sa.

Prima descriere a greșelilor este triadică. Aici ni se oferă ca și un fel $\mu\omega\nu\eta$ și $\iota\delta\rho\nu\sigma\iota\varsigma$ a ființelor raționale, urmate de *mișcare* în care raționalele sunt împrăștiate în *geneza* lumii corporale, care este pregătită să îl vadă pe Dumnezeu.⁹² Prin urmare avem o triadă: *locuință*, *mișcare*, *devenire*. Maxim argumentează imediat: având în vedere că Dumnezeu este imutabil, creatul este mutabil și el se deplasează spre o cauză; dar mișcatul nu vine ca și o

și să modifice prima sa frazare a principiului următorului pasaj. Vorbind despre omul virtuos care participă la o virtute substanțială ca și început ca și final sau ca și început și ceea ce se poate crede care este concomitent ca și același lucru, în măsura în care finalul este la fel ca și începutul, având în vedere că finalul poate fi considerat ca și scop și intenție ultimă (Ambigua 7-1084A2-5). Liniile subsecvente arată că acest *skopos* este altul decât Dumnezeu însuși. Astfel că finalul și începutul nu numai că își răspund unul altuia în timp că sunt identice și același lucru. Totuși, acest pasaj rămâne izolat nu în această pereche (început și final) care nu apare niciodată (Dumnezeu ca și început și final este dăruitorul ființei cele bune) Ambigua 7-1073, dar în indicațiile lui a începutului și a finalului cu stadiul lucrurilor și nu cu cauza lor. Din nou, Maxim nu a criticat efectiv folosințele lui Origen a primului principiu pus în aplicare condiției lucrurilor sau mai bine ar fi putut el să accepte aceste lucruri astfel (cf. Thal 1) doctrinei lui Grigorie de Nyssa a creației duble (Grigorie de Nyssa, *De hominis officio*, 16-18, PG 44, 177ff), care argumentează din stadiul omului căzut din ceruri (Matei 22.30) în stadiul paradisului?

⁹¹ Ambigua 7-1069-1072A; 1076B11.

⁹² Ambigua 7-1069A10-15. Maxim adaugă „de dragul legăturii lor de corpuri pentru pedepsirea unor păcate antecedente,” care trebuie luate ca și o explicație a *genezei*. Dificultatea acestui pasaj se datorează expresiei $\tau\acute{\omicron}\nu\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \delta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \pi\alpha\rho\alpha\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\alpha\sigma\alpha\nu$ care set cât se poate de neașteptată și fără nici un fel de consecință în argument.

pauză a devenirii facultății mișcării de dorință-mișcare⁹³ și nu se odihnește într-o dorință ultimă. Astfel de concluzii sunt un refren al respingerii maximiene.

După un sumar al discuției de suprafață, Maxim se întoarce la principala acuzație (1072A). Mitul presupune mișcarea raționalilor ocazionate de geneza lumii. Ordinea este *kinesis, genesis*. Nu, spune Maxim geneza este legată de mișcarea de mai înainte, prin simultaneitatea lor cronologică. Prin urmare ordinea se schimbă: *genesis, kinesis*. Al treilea membru este o triadă originală dusă implicit în forma verbală: *ceea ce nu se odihnește nu se oprește*.⁹⁴

Acum, în Ambigua 15 există evident o clarificare considerabilă și o condensare a problemei în Grigorie care nu a vorbit de lucrurile vizibile, ca fiind puternic și strașnic fixate și ca bucurându-se de o mișcare nemișcată și de purtare (... ἀκινήτως κινούμενοις τε καὶ φερομένοις – Ambigua 15, titlul 1216A). Rezolvând această dificultate, Maxim se lansează într-o digresiune cumva îndrăzneată, după cum spune el, despre dacă putem spune că în acest sens universul poartă asupra sa un fel de (substanță, οὐσία) activă sau una supra căreia se acționează (Ambigua 15, 1217B10). Se pare că astfel Maxim dezvoltă un fel de secvență ontologică. Dumnezeu este principiul începutului și finalul cauzal al mișcării aflate în odihnă. Secvența trebuie să fie *genesis, kinesis, stasis*.

După ce a ilustrat această problemă cu sufletul, Maxim aplică doctrina elaborată astfel excluderii henadei raționalilor (*ib.* 1220C10-1221A4).

Acum, această tiradă este conversivul exact a ceea ce Maxim a descris ca și origenism. Pe de o parte avem o henadă: μονή, κίνησις, γένεσις și în alt sens: γένεσις, κίνησις, στασις. Cum s-a întâmplat aceasta? Pare clar încă de la început că origenismul nu a fost suficient pentru a induce o triadă conversivă. Numai în alt sens și în legătură cu altceva am putea spune că frazarea facilă vine de la el, mai mult ca și o parte a polemicii și nu a ontologiei lui.

Perechea mișcare și odihnă, după cum vom vedea mai apoi, este ceva obișnuit în filosofia elinică. Primul lucru ar însemna să vedem dacă Maxim nu și-a întrebuintat termenii preluați de la Dionisie. Totuși, pentru Dionisie *stasis* înseamnă fixarea dumnezeiască a lucrurilor în esența lor potrivită (DN 4,7-704C) și în nici un caz finalul mișcării. Maxim cunoaște aceasta, dar numai într-un anumit sens am găsit la el referiri directe (Ambigua 17-1228B14, dar cf. Ambigua 67-1401A12). Nici în *Elementele de Teologie* a lui Proclu nu am găsit nimic care să sugereze folosința acestei perechi de către Maxim. De aceasta ne vom ocupa în alt loc.

În *Sofistul*, Plotin dezvoltă cinci genuri sau forme: ființă, mișcare, odihnă, identitate, diferență. Plotin i-a acestea ca și un fel de listă completă a genurilor universale.⁹⁵ În Plotin vom găsi lucruri de interes cu privire la doctrina lui Maxim.

Acum este remarcabil că Plotin a arătat o anumită lipsă de voință de a împărții *mișcarea* și odihna fără nici un alt rezultat. Mișcarea fizică și cea mundană are ca și punct de oprire opusul ei (ἡρεμία), care indică lipsa de o anumită mișcare; odihna (στάσις), se referă mai mult la lumea de dincolo. De fapt, odihna nu este supresiunea mișcării; ele pot coexista

⁹³ Τῆς κατ' ἐφεσθιν κινήσεως τὴν δύναμιν Ambigua 7-1069B81. Pentru Plotin mișcarea înseamnă dorință. A se vedea *Eneade*. 19.9 linia 4 (Henry și Schwyzer) și Arnou, *Dorința binelui în filosofia lui Plotin*, p. 58.

⁹⁴ A se vedea Ambigua 7-1069B9, 1072C12, 1073B1. Termenul *stasis* nu apare în Ambigua 7 (1085C5), ci numai în sensul adăugirii.

⁹⁵ *Sofistul* 249E-259E, a se vedea A. E. Taylor, *Platon omul și munca sa* (ediția a cincea, Londra, 1948), p. 388 și Plotin i.n.n 1, 1, 3.

(*Eneade* 6, 3, 27). Într-adevăr, *ființa, mișcarea și răspunsul*, ca și categorii de gândire, într-un anume fel se compenetrează una pe alta. Chiar și aici, gândirea este mișcare (νόησις – κίνησις),⁹⁶ fără să înceapă sau să se termine în sine,⁹⁷ în *stasis*. (*Eneade*, 6. 9.8). Caracterul ultramundan al *stasis-ului* devine cât se poate de evident în actul veșniciei și al timpului unde *stasis* (*Eneade* 6, 2, 8), atât cât privește substanța se leagă de veșnicie (*Eneade*, 3, 7, 2). Odihna care este și sfârșit se arată pe sine în figura unui dans ciclic (*Eneade* 6, 9, 8; rândul 43 Brehier), cu crezul că această formă de dobândire poate fi descrisă nu dintr-o posesiune permanentă ci dintr-o cuprindere tranzitorie: „dacă cineva se vede devenind pe sine aceasta, el se posedă pe sine ca și o asemănare a acelui lucru și dacă acesta v-a trece prin sine, ca și chip al arhetipului, el v-a ajunge la finele călătoriei.”⁹⁸

În dezvoltarea Ambigui 15, *stasis* – Maxim i-a ca și exemplul sufletul – căci în infinitatea lui Dumnezeu mișcarea încetează, lăsând locul uniunii mai presus de minte și rațiune (1220BC). Este evidentă semnificația plasării limitei și a odihnei activității în infinitatea lui Dumnezeu.⁹⁹

Dacă ne întoarcem la Ambigua 7, vom găsi niște evocații ale acestui gând, deși cuvântul *stasis* nu apare aici. Vorbind de faptul că toți suntem subiecții lui Hristos, într-un pasaj pe care

⁹⁶ Νόησις κίνησις – «τό νοεῖν κίνησις τις» (*Eneade* 6.2. 8 linia 2 Bréhier). A se vedea Ambigua 15-1220A9, sufletul ἔχουσιν δέ τήν νόησιν.

⁹⁷ Trebuie să existe un termen (πέρας) care să desemneze mișcarea (*Eneade* 6, 7, 35 rândul 2, Brehier). Se face referință la acest lucru în alt loc: παντί τῷ κινημένῳ δεῖ τι εἶναι πρὸς ὃ κινεῖται (*Eneade* 5, 1, 6 rândul 15f Brehier).

⁹⁸ *Eneade*, 6, 9, 11 linia 43-45 Bréhier: εἰ τις τοῦτο αὐτό αὐτόν γενόμενον ἴδοι ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν καὶ αὐτόν καὶ ἀπ' αὐτοῦ μεταβατοὶ ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον τέλος ἂν ἔχειοι τῆς πορείας.

⁹⁹ Problema infinității, ἀπειρία, ca și una la care putem ajunge prin Dumnezeu, aparține mai mult teologiei negative. După cum am citat textul de mai sus care ridică această problemă pe care îmi permit să o investighez acum și aici ca să ofer un fel de referințe și comentarii. Centuriile 100 și 227 sunt semnificative. Apoi urmează o serie de texte unde Dumnezeu este arătat ca fiind mai presus de infinitate (Ambigua 10-1113D3, 1168A19, 1188A14, Ambigua 15-1220C79. Ar putea exista mai multe capitole în Ambigua dar am lăsat la o urmă Ambigua 10, fiind mult mai sensibil față de acest cuvânt. Alte pasaje propun infinitatea lui Dumnezeu (sau Dumnezeu ca infinit) ca întinzând dorința omului la indefinit (Ambigua 7-1089B11; TP 1-9A8, 24C13). Dar înseși afirmația explicită a Ambiguii 125-1220BC – că infinitatea lui Dumnezeu, nu Dumnezeu este limita (πέρας) a tuturor mișcărilor create, care oferă odihnă – pare că se contrazice cu un pasaj mai timpuriu din aceeași Ambigua. După cum o traduc (101 variații) din textul tipărit mai sus. „Odihna este scopul (τέλος) mișcării raționale a tuturor lucrurilor create, o odihnă care a fost efectuată, după trecerea lucrurilor create, o odihnă care a fost afectată, după trecerea lucrurilor limitate, de infinitate, în care, fiindcă nu există distanță, orice mișcare naturală a lucrurilor care se mișcă în mod natural se odihnește, fără să mai aibă unde sau de ce să se miște, *ca avându-l pe Dumnezeu, care determină infinitatea terminativă a fiecărei mișcări, ca și final și ca și cauză ultimă* (1217C6-14: κίνησις) ὡς τὸν ὀρίζοντα καὶ αὐτὴν τὴν πάσης ὀριστικὴν κινήσεως ἀπειρίαν θεὸν τέλος ὡς αἴτιον ἔχουσα. Dumnezeu este finalul ultim al mișcărilor creaturale; dar în textul la care ne-am referit mai sus la Dumnezeu se spune că nu el este limita mișcării creaturale. Nu există nici un fel de contradicție dacă luăm în considerare distincția care ar putea să se discearnă între πέρασ și τέλος (nu spun că acestea pot fi observate întotdeauna) adică că primul este după cum se cuvine o limită, un punct terminus, un alt țel între cel două pasaje în discuție devine clar că activitatea noetică a omului este terminată în lucrurile despre Dumnezeu, „veșnicia Lui, infinitatea, imposibilitatea terminației, bunătatea, înțelepciunea, puterea, creația juridică, creativă și conducerea Sa” (*Centuriile despre milostenie* 1.100). Dincolo de acestea există un final, Dumnezeu și unitatea cu El într-un fel lipsit de discursivitate și lipsit de caracterul de a fi noetic, care este realizat numai de harul lui Dumnezeu. Dacă remarcile mele sunt potrivite, ἀπειρία v-a indica pentru Maxim în special termenul activității noetice și denotă numai un anumit fel de contemplație intuitivă sau ca să ne ținem mai aproape de vocabularul maximian, o unire inefabilă. *Lucrurile despre Dumnezeu* pot fi găsit univoc în Grigorie de Nyssa, *Hom. In Eccl.*, PG VII PG 44-732A-B. Voi întreba numai atât, avem aici o distincție atât de bine dezvoltată încât a să slujească ca și o temelie pentru doctrina energiilor necreate?

I-am văzu clar ca fiind anti-origenist, Maxim avertizează că aceasta nu ar trebui luată ca și o supresiune a liberului arbitru ci ca și afirmat, că din moment ce avem ființă de aici am putea avea și dorința de a ne mișca și ca și chip să ne întoarcem la Arhetip, pentru ca operația dumnezeiască să fie sumarizată ca fiind toate în toți (Ambigua 7-1076B10-C13). Folosința figurii chipului și a Arhetipului este comună nu numai lui Maxim și lui Plotin ci se găsește de două ori într-un paragraf a lui Grigorie citat de Maxim (Ambigua 7-1077B5-9, 1089C8-11), căruia fără nici o îndoială el îi datorează figura lui. Lipsa de supresiune a liberului arbitru se găsește în paralel în Plotin în lipsa de supresiune a mișcării față de *stasis*.¹⁰⁰ Mai departe, pentru Maxim operația dumnezeiască permite omului să existe numai o singură operație (1076C), astfel că Plotin nu are nimic de spus decât că „viața este o acțiune a minții” (ἐνέργεια) (*Eneada*, 6, 9.9, rândul 17 Bréhier).

Nu am prezentat aceste similarități ca indicând o influență directă a lui Plotin asupra lui Maxim, cu atât mai puțin o dependență literară; ci mai mult ca să arătăm că folosința plotiniană a lui *stasis*, ca și un indiciu final al mișcării și al dorințelor, este unul care oferă o bază pentru reafirmațiile lui Maxim a triadei origeniste. Într-adevăr, argumentația lui Maxim este pe departe plotiniană; Plotin era încă la mare cinste în cadrul concepțiilor ciclice elinice, prin căderea sufletului dintr-un stadiu neîncarnat la care ar voi să se reîntoarcă.¹⁰¹ Este vorba tocmai de ciclul pe care Maxim voia să îl rupă.

Principalul argument

Problema mișcării și a odihnei, după cum au fost ele tratate acum, au fost ocazionate mai mult de dezvoltarea termenilor apăruiți în Ambigua 15 și ne-a permis să vedem cumva ceva din climatul în care a lucrat Maxim. Acum a sosit vremea să ne întoarcem la argument în Ambigua 7 (1072A și mai înainte). Vom vedea că inspirația lui este mai mult aristotelică, dar printr-o mutare de accent el rămâne în mediul platonian la care i-am oferit acum atenție. Cred că toată compoziția v-a fi văzută ca posedând o coerență și urgență prin sine.

Maxim începe: „în ce ceea ce privește lucrurile minții și a simțurilor produse de Dumnezeu, devenirea lor este concepută ca fiind anterioară mișcării; căci mișcarea nu poate exista mai înainte de devenire” (Ambigua 7, 1072A11-14). Origeniștii au poziționat o astfel *locuire, mișcare, devenire*. Aici Maxim presupune: *devenire, mișcare*. El nu încearcă să

¹⁰⁰ Ἡ ὅτο οὐδ' ἐστὶν εἰπεῖν ἀναίρεσιν τῆς κινήσεως τὴν στάσιν, *Eneade* 6, 3, 27 rândul 281 Bréhier. Despre reconcilierea conceptelor de *stasis* și *mișcare* în *mișcarea* lor veșnică a se vedea mia jos capitolul V, n. 24.

¹⁰¹ A se compara *Eneada* 4.8.1 și 6.9.8.

ilustreze aici ceea ce este devenirea,¹⁰² pe care o asumă, din moment ce intenția lui este de a dezvolta ideea mișcării cu un final corelativ.

Astfel, el ajunge la definiții: „această mișcare pe care ei o numesc un fel de putere naturală, care ne apasă în spre un final sau un fel de patimă, adică mișcare, care trece de la un lucru la altul cu un final lipsit de patimă sau cu o operație efectivă care protejează prin sine (τό αὐτοτελές) ca și final. Nici un lucru produs nu este un lucru care are un final în sine, din moment ce nu este cauzat de sine, din moment ce acest moment ce (cauzarea de sine: τό αὐταίτιον) nu este produsă, fără de început, nemișcată ca neavând unde să se miște. Ea depășește naturile ființelor ca ființe de dragul nimicului, dacă, după cum este cazul, definițiile despre el sunt adevărate indiferent dacă noi suntem niște martori externi ai lor: *acesta este finalul că de dragul tuturor lucrurilor care sunt și de dragul a nimic*” (Amb 7-1072B9-C5).

Mai înainte de a traduce acest pasaj, Maxim a vorbit despre niște diviziuni convenționale ale mișcării (întreită, liniară, circulară, spirală; alta, îndoită: simplă și compusă, adică liniară și circulară). Definițiile lui răspuns la aceste diviziuni, în special la a doua. Mișcarea simplă explică el, vorbind de final; mișcarea compusă explică el, vorbind despre sfârșit; mișcarea compusă explică el (am încercat să traduc explicația) într-o ordine inversă, una *desăvârșită* mai înainte de a fi lipsită de patimă.

Respingerea maximiană începe aici din ideea de mișcare ca fiind esențial direcționată spre un final. Mișcarea poate fi concepută ca un anumit fel de lucru care a venit deja într-o substanță (οὐσία) nealterată. Ne aflăm în prezența acestei triade. Devenire, mișcare, final. De unde le-a derivat Maxim? Lanțul întregului este cumva aristotelic; se pare că este indicată o

¹⁰² Această *devenire* sau *geneză* este de fapt creația lucrurilor, fiecare după propria lui rațiune. A se vedea mia jos cum începe Maxim să trateze *raționalul* (1077C). S-a obiectat că dacă vom trece cu vederea neînțelegerile depline ale origeniștilor de către Maxim, aceasta nu face decât ca argumentația să fie eronată. Pentru origeniști, *geneza* este venirea sau pre existența ființei nemuritoare în trup. Cam așa ar suna afirmația deschisă a lui Plotin (*Eneade* 3, 9, 3). Acesta este un concept parțial al *genezei* și nu al *genezei* lucrului ci a unui fel deosebit ființare a lui. Maxim înțelege astfel *geneza* într-un fel universal, la fel cum este foarte grijuliu să afirme „referitor la lucrurile produse de minte și de simțuri prin Dumnezeu” (τῶν ἐκ θεοῦ γενομένων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν). Lucrurile mâinilor și a simțurilor – aceasta este dihotomia platonice universală, cu care au avut de a face toți origeniștii. Pentru Grigorie de Nyssa și pentru Maxim a existat o altă dihotomie și mai fundamentală. Weiswurm o exprimă astfel: „față de diviziunea lui Origen a ființei în το αἰσθητῶν și το νοητῶν, Grigorie ca să își asume un preludiv de orice fel de identificare a lui Dumnezeu cu lumea duhurilor, adaugă distincția între σιωπῶν și ἄκτιστον, a creatului și a necreatului, accentuându-le cu mare insistență” (Weiswurm, *Natura cunoașterii umane...* p. 52). Maxim își asumă distincția aici, el nu o dovedește dar el v-a explica că *rațiunile* lucrurilor sunt fixate de Dumnezeu la creația lor venirea în ființă, mai mult decât *rațiunile* preexistente în *Cuvânt*, care este imposibil de schimbat. Prin urmare nu cred că argumentul maximian este greșit. Viziunea lumii elinice pe care el îl folosește pentru respingerea Ambiguei 7 este viziunea ciclică a lui Von Ivanka citat mai sus, care mai întâi presupune o unitate primitivă a henadei ființelor raționale și în al doilea rând, pre existența sufletelor umane. Principalul efort al lui Maxim se referă la doctrina de noțiune prin care a stabilit și a descris mișcarea liniară a creaturii spre Dumnezeu. Acest punct de vedere este o presupunere necesară, în principal faptul că subiectul mișcării este esențial imutabil, indiferent dacă subiectul este simplu sau compus. Acest lucru este înțeles în doctrina *rațiunilor*. Am putea spune că Maxim nu tratează mai mult decât orice ceea ce pentru noi oamenii este cel mai imediat și nu precede logic în alte teorii, adică dacă *geneza* ar însemna venirea în trup a unui duh deja existent sau un fel de venire simultană într-un corp care exista deja sau venirea simultană în ființă a unui trup și a unui suflet ca și părți ale unui tot compus. Aceasta rămâne o problemă specială care deși precede logic, nu ar putea permite tratarea directă a unei viziuni opuse a lumii, tocmai din cauza discuției în cauză. Este ceva mai mult decât o simplă coincidență care îl duce pe Maxim (Ambigua 7-1100C4ff) ca să își propună un argument stringent împotriva pre existenței sufletelor, ca și un corolar final al acceptării marii taine creștine: că noi suntem membrii unei porțiuni din Dumnezeu.

căutare în această direcție. Mai întâi există o definiție a mișcării ca și o *putere naturală*, mai pe urmă, *finalul*. Le voi lua pe fiecare în parte.

Puterea naturală, spune Maxim, trebuie considerată ca și mișcare simplă care avansează spre un final sau compozit cu finaluri calificate, ca și πάθος-κινισις sau ἐνέργεια δραστική. Dar de ce desemnează el ἀπαθές și αὐτοτελής ca și finaluri respective calificate (supra-finaluri) acestor mișcări? Este ciudat că Aristotel vorbind de felul de a dobândi cunoaștere într-un pasaj care stă la baza doctrinei acestuia a *speciilor exprese* (*De anima* III 4-429a-13-18), spune că partea înțelegătoare a sufletului, adică mintea este, trebuie să fie ἀπαθές. Simplicius în comentariul său la lucrarea sa *De anima* (11, 5, 417b28m CAG, IX, 125) cu referire la pasajul de mai sus III, 4 plasează ἐνέργεια în legătură cu cuvântul αὐτοτελής. Acum Maxim preferă în general să ilustreze mișcarea cu cea a sufletului (cf. Ambigua 15-1220A6); nu ca și o mișcare noetică care are un anumit principiu în minte. O astfel de mișcare, după cum am văzut-o la Aristotel și comentatorii lui a fost pusă în legătură cu cuvintele ἀπαθές și αὐτοτελής. Mai mult, acest κίνησις noetic sau ἐνέργεια este de felul celei care este sinonimă cu finalul (cf. Alexander Aphrod. în *Met.* IX 3-104730, CAG I 573). Prin urmare, cu ușurință Maxim a putut trece la formă sau mai bine spus de la această aproximație și final convenit, la un final anume, despre care vorbește cât se poate de expresiv. Eu nu fac decât să sugerez mai mult decât să afirm explicația de mai sus.

Distincția *pasiv-activ* este ceva care este deplin în întregime; totuși adjectivul δραστική și αὐτοτελής. Mai mult această κίνησις sau ἐνέργεια este una de felul sinonim cu finalul (cf. Alexandru Afrodisiacul, în *Met.* IX 3-104730, CAG I 573). Prin urmare Maxim cu ușurință putea trece de la una la alta sau mai bine putea să aproximeze și să ofere un final ultim sau un final prost deslușit despre care vorbește expres. Nu fac mai mult decât să afirm explicația de mai sus.

Distincția *activ-pasiv* este destul de realizabilă; totuși ajectivul δραστική ar putea sugera un fel de meditație stoică. (*De nat. hom.* 5 – PG 40, 625B11f). Nemesius vorbește de stoici distingând elementele primare în δραστικά și παθητικά. Totuși, cu siguranță este imposibil atâta vreme cât legăturile între Maxim și filosofi rămân nesigure și necunoscute.

Definiția unui *final* este un citat. Această căutare deși deșartă, arată cât se poate de clar cum este formată definiția lui Aristotel.

În B 4 din *Metafizica* (999b8ff), în preponderarea unei dificultăți, Aristotel scrie: „dar datorită mișcării și a devenirii, totuși, trebuie se existe o limită, căci mișcarea este infinită, în timp ce tot restul își are un final”. În V2 din *Fizica* (224b1): „căci toate mișcările pleacă de la ceva la altceva.” Mai apoi explică aceasta ca și o formă a unui lucru contrar (229b29). Scriind *Despre mișcarea lucrurilor vii* 5 (700b15) el spune: „toate lucrurile vii se mișcă și sunt mișcate din cauza a ceva, pentru a căror scop ele sunt limita fiecărei mișcări.” În *Metafizica* α (2 9949) el spune: „pentru a căruia scop avem un final, dar un astfel de final nu este pentru noi, ci există alte lucruri pentru ele.”

Toate ideile lui Maxim din pasajul citat mai sus, cu excepția identificării finale cu Transcendentul, se găsesc evident în Aristotel; dar dacă ideile sunt un fel de formă a cuvintelor ca fiind mult prea diverse să mulțumească ceea ce indică Maxim: o reminiscență verbală cel puțin, dacă nu chiar un citat *verbal* al unui anumit autor. Cea mai apropiată modalitate de abordare pe care am fost capabil să o descopăr provine de la Alexandru al Afrodisiacului (finalul al treilea cent. AD) unde se manifestă un fel de mare similaritate a limbajului. Astfel avem:

Alexandru în *Met.* B2 (CAG 1, 181)

Τό γάρ ὡς ἀγαθόν αἰτιόν ἐστι
τό οὐ χάριν τά ἄλλα, αὐτό δέ
οὐδενός, τό δέ τοιούτον τέλος.

Maxim Ambigua 7-1072C-41

Τέλος ἐστίν οὐ ἐνεκεν τά πάντα
Αὐτό δέ οὐδενός ἐνκεν.

Din nou, Alexandru, comentând la pasajul despre Aristotel citat mai sus (*Met.* B4), dezvoltă numai prima triadă: devenire, mișcare, limită și final.

Mediul definiției este prin urmare dincolo de orice îndoială. Prin urmare este mult mai picant să cunoaștem pe cel din afară citat ca nimeni altul decât Evagrie. Definiția citată formează o parte din *Gnome* păstrată în siriacă și publicată de Muylderman¹⁰³ 21 (PG 40, 1260D). După cum urmează această versiune: „sfârșitul a tot ceea ce este ordonat, având în vedere că el nu a ordonat nimic. Sau mai bine sfârșitul care nu a făcut nimic altceva decât să arate că acestea nu au fost făcute pentru nimic decât unul pentru altul. Putem înțelege astfel ce s-a scris în acest text ale psalmilor, din cărțile grecești: „la finele psalmilor lui David.” Această definiție alternativă este înrudită cu textul lui Alexandru.

Acum ar venii vremea să ne uităm la caracterizarea lui Alexandru dată finalului. Am văzut în pasajul citat mai sus că finalul este lipsit de pasionalitate (τό ἀπαθές) și protejat prin sine (τό αὐτοτελές). Această caracterizare îndoită corespunde celor două aspecte ale mișcării compozite, considerare fie ca și patimă sau ca și un fel de operație efectivă. Această îndoită caracterizare pare că este completă. Dar în vreme ce ambele caracterizări corespund aspectului îndoit al mișcării compozite, considerate ca și o patimă sau ca și un fel de operație efectivă. Această caracterizare îndoită corespunde cu cele două aspecte compozite al mișcării, luate ca și patimă sau ca și un fel de alegere efectivă. Această realizare îndoită pare a fi completă. Dar din moment ce aceste două caracterizări ale unui final simplu, pe care îl realizează în funcție de triada ultimă care nu poate fi în nici un fel precizată creaturii. În acest fel, nici o ființă creată nu poate fi un final pentru sine (ἐαυτοῦ τέλος) și nici una care să fie definită prin sine sau lipsită de patimă (1072C5 și 8). Acestea trei sunt desemnate numai lui Dumnezeu. Μόνου γάρ θεοῦ τό τέλκος εἶναι τό τέλειον καί τό ἀπαυθες (1073B4) ca și nemișcați și lipsiți de patimă. Astfel, finalul ne este prezentat aici ca și alteritate și lipsă de legătură. Totuși, există o posesiune a finalului necesară pentru desăvârșirea creaturii. Aceasta este ceva afirmat de Maxim în Ambigua 15 într-o afirmație care l-a slujit pe Von Balthasar ca și un fel de aforism pentru *Liturghia cosmică*: „ceea ce nu are un final pentru operațiile finale nu este desăvârșit; dar răspunsul (*stasis*) mișcării lucrurilor create față de cauza lor este un final al operațiilor naturale” (Ambigua 15-1220A).

În Ambigua 7, astfel de naturi ca și formule nu au fost deja obținute, nici măcar nu a fost posibil să le dobândim, din moment ce Maxim a trebuit să balanseze aici cele două aspecte spre un final – acel final este în sine și este subiectul tendințelor spre el. Rămânând astfel cu schema triadică, Maxim continuă (în Ambigua 7): „este pentru creaturi ceva care se cuvine a fi mutate spre ceea ce este lipsit de origine, spre odihna operațiilor lor într-un final cantitativ lipsit de final (ἀπόσω τελείω τέλει) și să sufere, dar nu ca să devină substanțial

¹⁰³ Muylderman J., *Evagriana Syriaca* (Biblioteca Muzeului, 31, 1951), p. 34.

lipsite de calificare; căci ca să fim siguri, toate subiectele devenirii sau a creației nu sunt lipsite de legături” (Ambigua 7, 1073B7-11).

În acest pasaj există reminiscențe care cer o anumită atenție. Cuvântul ὁσχετος pe care l-a tradus fără nici un fel de *legătură* este un cuvânt important și un concept al sistemului neoplatonic.¹⁰⁴ Neoplatoniștii îl pun în aplicare cazualității prin toate rândurile diverse a ființei; Dionisie și Maxim îl angajează numai ca și marcând separația între Creator și creatură. Cealaltă reminiscență este și mai evidentă. „Dionisie a afirmat despre maestrul său Ierotei; *că nu numai a învățat, dar a și suferit lucrurile dumnezeiești* (DN 2,9, 64B2f). Maxim a spus că sfinții suferă, dar nu devin, adică necalificați, cum este Dumnezeu. Devine clar că afirmația lui Maxim este puternică și a devenit din ce în ce mai precaută decât cea a lui Dionisie.

Acum am văzut subzistența respingerii lui Maxim a greșelii origeniste. Căci o plasare falsă a mișcării, după o fixare privativă a binelui – o mișcare care ar putea duce la venirea în ființă a lumii corporale – Maxim a substituit astfel o triadă adevărată, o triadă care asumă lucruri în natura lor prin care își derivă mișcarea spre un final anume. Din câte am văzut această structură pare a fi fundamental de o inspirație aristotelică; în timp ce felul de a concepe finalul este mai mult neoplatonic, dacă nu chiar platonice. Totuși, există loc pentru a depăși o compilație eclectică, impactul învățăturii creștine și al mediației nu a ridicat nici un fel de semne de întrebare în care finalul să fie conceput ca și o structură întreagă care să fie profund modificată.

Spunând aceasta, se pare că nu mai este nevoie să spunem mai multe lucruri despre acest argument. O astfel de presupunere este adevărată și deplină. Cititorul atent v-a observa că la finalul argumentului, Maxima asumă, destul de drept și pe bună dreptate deși fără nici un fel de explicație, că mai întâi avem de a face cu *geneza*. Justificarea deplină a acesteia este oferită în doctrina Logosului, atunci când afirmăm cum noi putem fi numiți ca și părți ale lui Dumnezeu. Ar fi destul să le tratăm în alt loc. Din nou cititorul ar fi putut remarca că atunci când Maxim a spus că creatura *suferă necalificatul*, începe imediat o explicație a suferinței care este descrisă ca și extaz adică, de fapt, o descriere a felului de a dobândii un final. Nu putem evita să nu luăm în considerare această descriere. Din nou, cititorul s-ar fi putut întreba dacă nu cumva Maxim a dezvoltat legăturile într-o triadă care aici fixează atenția lui și alta, ca fiind ceva înrudit: substanță, putere, operație.

Prin urmare avem, două secțiuni de dezvoltat mai înainte de a aborda tema *Logosului*. Această abordare v-a rămâne pentru noi argumentul satisfacției. Am trecut de mai mult vreme peste el mai întâi în textul maximian, fiindcă în adevărata structură ontologică contrapartea lui se substanțiază în doctrina mișcării, în timp ce în triada elinică greșită ea este de o semnificație strategică critică – fără o astfel de doctrină heneda nu s-ar fi rupt și consecvent nu ar exista nici o lume corporală.

Capitolul II

Triada: substanță, putere, operație

Triada *genesis, kinesis, stasis* din câte am văzut, formează principalul argument al respingerii lui Maxim pentru mitul origenist. Din câte am întruchipat, fără un succes remarcabil, ca să găsim atencedente în scrierile filosofilor neoplatonici. Încă un lucru mai trebuie spus, totuși, suficient de clar în *stasis*, care a subliniat *kinesis*, purtând un fel de simț

¹⁰⁴ A se vedea Dodds, *Elemente*, despre propoziții, 122, p. 205.

mundan. Totuși aceasta a purtat habitual un sens transmundan. Totuși aceasta, dimpreună cu alte antecedente nu este deloc suficient ca să explicăm cu forța argumentul lui Maxim. Această forță locuiește în altă triadă, care o sublinează pe prima. Această altă triadă este substanță, putere, operație (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια) a cărei transpunere, nu este atât de mult ca să spunem, existentă în plan ontologic – o transpunere necesară din cauza mitului origenist – care a rezultat în prima triadă menționată: *devenire, mișcare, odihnă*. Planul eshatologic este manifestat ca și un fel de relație a lui *stasis*; dar aici trebuie să luăm planul eshatologic ca și un fel de înțelegere în alt eshaton, extremă a existenței, *venire în ființă, genesis*.

Fără nici o îndoială această geneză se transformă în substanță, în *ousia*. Atât de mult putem asuma; dar nu este necesar să facem aceasta. În înțierea acestui argument Maxim a definit mișcarea și prin urmare a deslușit un fel de *putere naturală* (Ambigua 7-1072B, mai sus, p. 98) începând cu o anumită intenție în natură sau substanță. Mai târziu el v-a scrie, „puterea este din substanță și în substanță.” (TP I-33B11).

Haideți să nu mergem mai înainte de doi înșine. Trebuie mai întâi să ne uităm la antecedentele acestei alte triade. Spun voit triadă căci din prima sau din cel de al doilea termen v-a exista o gamă largă de texte care ar merita să le luăm în calcul.

Totuși, haideți să nu mergem mai mult decât noi înșine. Mai întâi ar trebui să ne uităm la antecedentele primei triade. Spun cu un anumit scop triadă căci unul sau doi termeni ar putea fi considerați ca și o arie vastă de texte aflate sub revizuire, de la începuturile speculației grecești înainte.

Triada unei astfel de reuniri se găsește în *De Mysteriis* a lui Iamblic ca și răspuns oferit al a noua întrebare a lui Profirie: „nu a fost un fel de *donăție* care a diferit de un erou sau de suflet, la fel ca și de substanță, ca și de putere sau operație.”¹⁰⁵ Răspunsul nu face nimic altceva decât să dezvolte sensul tiradei. În aceasta, în prima apariție, se pare că ele sunt acceptate ca și ceva obișnuit. Din nou în *Elementele de teologie*¹⁰⁶ a lui Proclu găsim: „orice inteligență își găsește existența ei, potența și activitatea în veșnicie.” Din nou triada este luată gratuit; expunerea subsecventă arată o legătură reală și conceptuală între acești termeni.

Nu există nici un fel de surpriză când găsim această triadă în Pseudo-Areopagitul. Primul text, (C11. 2-284D) spune că toate cele din inteligența dumnezeiască sunt distinse: subsecvență, putere, operație. Al doilea, în Dn 4-693B, apare ca echivalând pe cele trei pentru a le ipostatiza, decât pentru a le plasa în ordinea unui aspect integral. Primul text, în DN 4.23-724C9, apare în mijlocul unui tratat despre rău dimpreună cu relațiile lui cunoscute din lucrarea lui Proclan *De malorul substantia*. În textul proclan, paralel cu cel al lui Dionisie în acest moment, se ridică întrebarea referitoare la răutatea demonilor (*Demalorul subst.* 40-44), care a fost urmată de niște întrebări similare cu privire la diferiți eroi și suflete – înseși secvența care s-a găsit în problema lui Profirie. Nu este lipsit de naturalețe că Dionisie a omis să menționeze eroi. Totuși, prin Proclu se presupune doctrina unei operații naturale (... „angelus et daemon et Deus qui natus est.. operatur semper secundum naturam quam accipit

¹⁰⁵ *De mysteriis* a lui Iamblicus (ed. Parthev, 1957) p. xxxii: λαίμων ἥρμος καὶ ψυχῆς τίνι κατ' οὐσίαν διαφέρει ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' ἐνέργειαν; Răspunsul este dat în p. 67. pentru autenticitatea acestui tratat a se vedea nota lui R. Roques, *Archtestdard M* 17 (1949) 202.

¹⁰⁶ Proclu, *Elemente de teologie*, prop. 169 (d- Dodds, p. 146): Ἦας νοὺς ἐν αἰῶνι τήν τε οὐσάν ἔχει καὶ τήν δύναμιν καὶ τήν ἐνέργειαν.

uniusquisque...” 46, p. 216 ed. Cousin) și se nu numește triada care a intrat în centrul atenției noastre.

De fapt, acești oameni au de face cu o doctrină obișnuită, susceptibilă de o expresie facială în triada *substanță, putere, operație*. Numai subsecvent a părut necesar să explicăm această importantă doctrină. O astfel de explicație o găsim în scolia tipărită a lui Dionisie.¹⁰⁷ De fapt, aici avem de face cu o doctrină obișnuită, susceptibilă de o expresie facilă în triada: *substanță, putere, operație*. Numai subsecvent, a fost necesar să explicăm această doctrină esențială. Numai într-o astfel de explicație putem găsi o scolie tipărită despre Dionisie.¹⁰⁸ Aici, dimpreună cu fiecare comentariu există o posibilă explicație.¹⁰⁹ În primă instanță ar fi destul o aluzie: substanța este natura focului, puterea este calitatea ei naturală, operația este efectul naturii (ἀποτέλεσμα): a ilumina și a naște. În comentariul despre al doilea pasaj dionisian, operațiile din ceruri se spune că sunt substanțe ipostatizate (ἐνυπόχτατοί εἰσι καὶ οὐσίαι 240C8). Cel mai deplin tratament este triada, unde este din nou folosit exemplul focului, având în vedere că de această dată proprietatea lui este căldura. Trebuie să remarcăm că în timp ce Dionisie menționează obișnuința (ἐξίς AN 4.23-725A12), Ioan de Schitopolis o dezvoltă, explicând puterea și operația prin relaționarea lor, obținând puterea și obișnuința pe care le definește în cele din urmă. Astfel, tetrada este implicită: substanță, putere, obicei, operație. Este curios că în Myst. 5-676D și 677C (este singurul loc de care am o oarecare știință) Maxim angajează această tetradă, deși într-un alt context.

Următoarea cred poate fi reținută din scurtele antecedente ale triadei: substanță, putere, operație. Doctrina esențială din originea aristotelică, a devenit o parte din moștenirea neoplatonică: triada prin sine nu este abordată în *De mysteriis* a lui Iamblicus, ca și un loc obișnuit. Ioan de Schitopolis prin comentariul său a accentuat folosirea cazuală realizată de Dionisie.

Nu este surprinzător că Maxim și-a dezvoltat triada. În scrisoarea către Scihans, el a prezentat o apărare a Ortodoxiei și unul din ultimele sale tratate,¹¹⁰ Maxim spune: doctrina uneia și aceleiași *operații, voință* a unuia și aceluiași Dumnezeu și Domn, nu este a părinților, ci a ereticilor” (TP 9-132B9-12). Ordinea istorică a ereziilor hristologice la care ne referim este *natură, operație și voință*. Maxim le citează în ordinea lor filosofică.¹¹¹ De cea aceasta? Nu fiindcă această ordine este un fel de reflecție a triadei noastre: operație, putere, substanță. Pentru Maxim voința este natura noastră, natura noastră care are puterea de a ne conserva.¹¹²

Numai pentru un interes mai mare vom putea vedea adevărata înțelegere a doctrinei lui Maxim a operației naturale și a triadei în care el a sumarizat într-o vreme când cel mai bine noi am fost conștienți de ereziile contemporane în respingerea pe care am avut-o ca și armă principală.

¹⁰⁷ Din prima scolie îl citez pe von Balthasar (cum ar fi 15, 1940), 29, 30) indicând că cele două din DN se găsesc în siriacă. Le folosesc acum ca fiind din Ioan de Schitopolis.

¹⁰⁸ Despre Scolia I de aici îl voi cita pe von Balthasar (cum ar fi 15 (1940), 29, 30) ceea ce indică că cele două DN se găsesc în siriacă. Am folosit aici termenul ca și fiind luat de la Ioan de Scythopolis. A se vedea cauza rezumării (pp. 117-21) pentru o discuție asupra cărțurilor.

¹⁰⁹ C 11, 11.2-284D, PG 4.93A, DN 4.693B14 PG 4.240CD, DN 4.23.724C9 – PG 4-288D.

¹¹⁰ TP 9, 10 din anii 646 pp. 48 în *Datarea listelor mele* subiectul 80.

¹¹¹ Von Balthasar, *Die gnostische Cent.*, p. 109.

¹¹² A se vedea definiția citată TP 16-18D, D (după 613, *Lista datată* 74). Se găsește în TP 3, 45D și TP 1-12C și este folosită de Sfântul Ioan Damaschin, NE, *De fide orthodoxa*, PG 2.22, PG 94.914.

Folosința timpurie a triadei maximiene

Cea mai concisă expresie a triadei: οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια este cea care se găsește în TH. Oec. 1, 3. Aici îmi ofer propria mea versiune; von Balthasar a oferit propriul lui sumar literal. Textul grec ar putea fi văzut în paralele de mai jos.

„Toate substanțele care ne aduc cu noi înșine limita și definiția (ὅρος) este un fel de sursă naturală a mișcării-potență percepută în ea; toate mișcările spre operație, conceput după substanță dar mai înainte de operație, este un fel de mijloc situat natural între cei doi și chiar și operația este un fel de mijloc situat natural între cei doi și toate operațiile sunt limitate de delinierea lor (λόγος) ca și final al unei mișcări esențiale preconceptuate.”

Acest capitol este un fel de explicație a unui de mai înainte, care i-a negat că Dumnezeu este sursa, mijlocul și finalul, ca fiind infinit mai presus de orice substanță, putere sau operație.”

Din aceste capitole von Baltasar¹¹³ spune: „damit ist dr Bekenner ganze ontologie des Weltsens in grösser konzentriertheit ausgesprochen.” Restul cercetărilor lui se centrează în special pe elementele statice ale acestei ontologii (distanță: διάστημα, spațiu). Deși von Balthasar nu recunoaște importul antiorigenist al capitolului (*op. cit.* 109) și a mișcării statice, elementul devine posibil (*op. cit.* 110), deși el pune în mișcare elementul mișcării, care este de fapt primordial. Aparent von Balthasar nu a fost conștient că Maxim a pregătit *concretitudinea* primelor zece capitole în munca laborioasă din *Ambigua*. O supoziție este rezonabilă; ci o mărturisire a anumitor capitole (Th. Oc. 1, 2, 3, 10) cu pasaje din *Ambigua* care v-or fi de ajuns în spre tranziția supoziție în convingere.

Confruntarea textelor

Ambigua 10-1184B10-12

Ἀκίνητον γάρ πάντως τό ἀπειρτον οὐ γάρ ἔχει που κινηθῆναι τό μή ὀριζόμενον.

Ambigua 10-1184D9-1185A3

Th. Oec. 1.2

... ἄοριτος γάρ ἐστιν (ὁ θεός) καί ἀκίνητος καί ἀπειρός ὡς πάσης οὐσίας καί δυνάμεως καί ἐνέργειας ἀπείρως ὢν.

Ambigua 15-1217C4-D10

Τό γάρ ἀπσιρον κατά πατά πάντα καί λόγον καί τρόπον ἐστίν ἀπειρον κατ' οὐσίαν κατά δύναμιν κατ' ἐνέργειαν κατ' ἄμφω τά πέρατα τό ἄνω τε λέγω καί τό κάτω τουτέστι κατά τήν ἀρχήν καί τό τέλος. Ἀχώριτον γάρ κατά τήν οὐσίαν καί ἀπερινόητον καί ἀναρχον ἄνωθεν καί ἀτελεύτητον κατωθεν ἐστι τό ἀπσιρον καί ἀπλως εἰπείν ἀληθέστερον κατά πάντα δόριστον...

¹¹³ O evidență a acestui act se găsește în parafraza lui cel puțin în ThOec. 1, 3 (și orice operație...). Tipărită de Balthasar” ... die Wirklichkeit Ziel und Ende der Bewegung ist darin die Berrenzung des Wesens in sich selbst.” Introspecțiile lui în Maxim au fost condiționate de recentul lui studiu (*Prezență și esență*) a lui Grigorie de Nyssa.

Ambigua 15-1217C4-D10

Αρχή δέ πάσης κινήσεως φυσικής ἐστίν ἡ τῶν κινουμένων γένσις ἀρχή δέ τῆς τῶν κινουμένων γενέσεως ὁ θεὸς ὡς γνεσιουρὸς τῆς δέ τῶς γεγενημένων φυσικῆς κινήσεως τέλος ἢ στάσις ἐστίν ἢν ποιεῖ πάντως μετὰ τὴν διάβασιν τῶν πεπεραομένων ἢ ἀπειρία, ἐν ἡ δὴ τὸ μή εἶναι διάστημα πάσα παύται κίνησις τῶν φυσικῶς κινουμένων οὐκ ἔχουσα λοιπὸν ὅποι τε καὶ πῶς καὶ πρὸς τί κινηθῆναι ὡς τὸν ὀρίζνιτα καὶ αὐτὴν τὴν πάσης ὀριστικὴν κινήσεως ἀπειρίαν θεὸν τέλος ὡς αἴτιον ἔχοιπα.

Πάσης οὖν γενέσεως τε καὶ κινήσεως τῶν ὄντων ἀντὼν ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστίν ὁ θεὸς ὡς ἐξ αὐτοῦ γεγενημένον καὶ δι' αὐτὸν κινουμένων καὶ εἰς αὐτὸν τὴν στάσιν ποιησομένων.

Πάσης δέ φυσικῆς τῶν ὄντων κινήσεως προεπινοεῖται ἡ γένεσις πάσης δέ στάσεως προεπινοεῖται κατὰ φύσιν ἢ κίνησις.

Εἰ οὖν κινήσεως προεπινοεῖται κατὰ φύσιν ἢ γένεσις κινήσεως δέ μετεπινοεῖται κατὰ φύσιν ἢ στάσις γένεσις δηλονότι καὶ στάσις εἶναι τῶν ἀμα κατὰ τὴν ὑπαρξιν ἀμήχανον ἀλλήλων αὐτὰς φυσικῶς διείρφουσιν ἔχουσιν ἔχουσαι κατὰ τὸ μέσον τὴν κίνησιν.

Ambigua 20-1237B8-10

Οὐδὲν γάρ ἄλλο καθέστηκεν ἢ κατὰ φύσιν τῶν ὄντων ἐκάστου δύναμις ἢ φύσεως πρὸς ἐνέργειαν ἀπαράβατος κίνησις.

Th. Oc. 1.2

... ἀόριστος γάρ ἐστι (ὁ θεός) καὶ ἀκίνηστος ἀπειρος ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμως καὶ ἐνέργειας ὑπερέκεινα ἀπείρως ὢν.

Th. Oec. 1.3a

Πάσα οὐσία τὸν ἑαυτῆς ὅρον ἑαυτὴ συνειοάγουσα ἀρχὴ πέφυκεν εἶναι τῆς ἐπιθεωρουμένης αὐτῆς κινήσεως.

Th. Oec. 1. 10

Ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστίν ὁ θεός ὡς ἐνεργῶν, ἀλλ' οὐκ πάσχων ὡς περ καὶ τὰ ἄλλα πάντα οἷς παρ' ἡμῶν ὀνομάζεται ἀρχὴ γάρ ἐστίν ὡς δημιουργὸς καὶ μεσότης ὡς περιγραφὴ ἐξ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Th. Oec. 1.3B:

Πάσα δέ φυσικὴ πρὸς ἐνέργειαν κίνησις τῆς μὲν οὐσίας μετεπινοούμενη τῆς μὲν οὐσίας μετεπινοούμενη προεπινοούμενη δέ τῆς ἐνεργείας μεσότης ἐστίν ὡς ἀμφοῖν κατὰ τὸν μέσον φυσικῶς διειλημμένη καὶ πάσα ἐνέργεια τῷ κατ' αὐτὴν λόγῳ φυσικῶς περιγραφομένη τέλος ἐστὶ τῆς πρὸ αὐτῆς κατ' ἐπίνοιαν οὐσιώδους κινήσεως.

Convingerea dedusă din această confruntare (ar mai putea fi făcute și altele, mai puțin înrudite cu subiectul de față) dar ele nu conțin o dependență literară,¹¹⁴ ci de o gândire și un vocabular stăpânit prin muncă reprezentat în discuțiile care ne sublinează și mai ales prin efortul implicat în Ambigua. S-ar putea obiecta că pasajele din Ambigua sunt expoziții ale unor texte mai concise. Această legătură este conceptibilă numai cu privire la legătura

¹¹⁴ Maxim este destul de capabil de astfel de copii. Th. Oec. Cap. 18, 5-1180A. A se vedea subiectul 37a.

relativă a confruntării textelor; indiferent cât de lungi ar fi restul textelor, ele nu urmează ordinii, chiar și într-un simplu capitol mai mic astfel că o astfel de relație devine practic inconceptibilă. Mai mult, paralele din Ambigua 15 sunt o parte din argumentul antiorigenist. În TH.Oec. 1.2 acest lucru nu este direct aparent. Capitolele apar mai mult ca și un fel de abstract mai mic, posibil ca și o schiță inițială. Această legătură cu argumentul antiorigenist față de cele zece capitole au mărit importul, introducând după cum pot ele, două secole dedicate doctrinei origeniste. Probabil că ele au fost plasate la mijloc, cu scopul de a steriliza, ca să vorbim mai pe drept, orice germene de lipsă de ortodoxie, ideile origeniste care să fie niște capitole subsecvente.

Dar să ne întoarcem la triada noastră. Von Balthasar, remarcând absența acestui termen esențial al lui Grigorie de Nyssa: δῖαστημα spune: „Maximus führt nur über Gregor Hinaus die alten aristotelischen kategorien für diese Siensbewegung ein.”¹¹⁵ Pentru un comentariu despre Maxim în acest sens, accentul pe Grigorie pare exagerat. Nu poate exista nici o îndoială că Maxim a angajat concepția gregoriană a limitei și a distanței (δῖαστημα) ca fiind ceva carteristic creaturii, dar ca să oferim un sens raționala cestei explicații și scheme față de mișcare. Această doctrină a mișcării este aristotelică prin origenismul ei fals al tezelor sale care pot fi excluse. Prin urmare nu este las voia întâmplării că termenul δῖαστημα nu apare în acest capitol succint (Th.Oec. I, 3), ocazie cu care comentariile lui von Balthasar în pasajul din Ambigua 15 citat mai sus. Accentul maximian cade nu numai pe mișcare în respingerea origenismului ci pe întreagă structura sa filosofică și teologică.

Texte paralele

Triada γένεσις, κίνησις, στάσις, și οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια sunt cât se poate de corelate corespunzând cu acest al treilea ἀρχή, μεσότης, τέλος. Aceștia câțiva termeni în mod sigur nu sunt identici. Am observat cum prima triadă conține un fel de referință eshatologică. Al treilea trebuie și el identificat. Triada este exprimată de două ori (ThOec. 1, 16). Aici nu există nici un fel de contradicție, ci o diferență în ordinele cauzalității în care acești termeni sunt predicați de creaturi și de către Creator. Căci creaturile din cauzele lor materiale și formale sunt cele la care ne referim, căci Dumnezeu este cauza supremă și eficientă

În aceste capitole distincția este cât se poate de evidentă. În practică ea este generală, în *Ambigua* trecerea în al treilea termen de la sensul esențial la cel eshatologic. Într-un anumit loc există un simț esențial destul de clar: „puterea naturală a fiecărei ființe nu este nimic altceva decât acea mișcare care nu deviază de la natura operației.” (Ambigua 20-1237B8-10; textul oferit mai sus (Ambigua 20-1237B8-10, textul de mai sus). Aici operația manifestă poziția a treia. Faptul că această operație are un final nu se arată; căci aici Maxim definește puterea naturală care concludă cu operația. Am văzut deja definiția lui Maxim a mișcării în termenii puterii naturale. Aceasta este după cum urmează: „această mișcare (care urmează genezei) o numesc putere naturală, mergând în spre un final sau o altă formă de patimă sau o operație efectivă...” (Ambigua 7, 1072B9ff). Textul deplin¹¹⁶ al scopului nostru prezent este dintr-o dată dezlegat față de orice apropo. Lipsit de legătură, fiindcă mișcarea își termină propriul ei final (patimă sau operație), cu indicarea unui anumit

¹¹⁵ Von Balthasar, *Die Gnostische*. P. 110.

¹¹⁶ A se vedea mai jos capitolul I, p. 98.

fel de final prelungit (dacă aş putea folosii termenul fără nici un fel de referință la filosofia modernă), apropo din cauza faptului că indicarea unui supra-final, însuși Dumnezeu, tranziția de la un final la altul, de la operație la *stasis* este pregătit.

Am putea stabili astfel un anumit fel de secvență vie: Dumnezeu este principiul, ca și Creator (δημιουργός, γενεσιουργός); 2. substanța este una, operația în sine este alta ca și rezultat al operației; 5. tendința este țelul motivat de Dumnezeu, ca și cauză finală (τέλος, πριγραφή). Dumnezeu intervine sau supraveghează mișcările, el face aceasta ca și proniator (ThOec. 1, 10; Amb 10-1133C). În Maxim acest vocabular este secvențial, în special δύναμις și ἐνέργεια (3 și 4) este mai mult decât rigid, după cum afirmă el. „Căci *stasis* nu este operația naturală a lui *genesis*, ci este finalul puterii naturii și a operației naturale a *genezei*, dar este finalul puterii și a operației naturii sau indiferent ce altceva am mai putea spune.” (Ambigua 1217D11-13). Cea mai slabă secvență este al patrulea termen al permanenței sub impactul celei de a cincea. De fapt, pare că acestea dispar în Ambigua 7 unde odihna finală este considerată ca fiind de aceeași operație cu Dumnezeu și sfinții, mai mult al lui Dumnezeu singur” (Ambigua 7-1076CD).

Operația: o manifestare esențială a naturii

Nu credem că este deplasat să revizuim anumite pasaje din *Ambigua* unde operația este cât se poate de clar manifestată ca și un fel de produs al substanței. În expunerea unui pasaj antiarian a lui Grigorie există o mare ocazie pentru Maxim să distingem două tipuri de operație. Prima produce ceva natural de un anumit fel și substanță, ceva la fel ca și producătorul (Ambigua 26-1268A). Aceasta ar putea fi înțeleasă ca și un fel de manifestare generală a unei operații imanente, intelectuale.¹¹⁷ Maxim o duce la sensul extrem, ca făcând-o aplicabilă Tatălui, prin nașterea unui născut. Al doilea tip de operație manufacturează dintr-un material prediacent ceva altceva decât propria substanță (Ambigua 26-1268A1-B2).

Comentând un alt pasaj antiarian din Grigorie; Maxim spune: „căci dacă spunem că puterile sufletului, pe care le-am putea numii ca împlinite în anumite substanțe, operează în acea substanță din care i-au parte, totuși noi nu spunem că ele sunt capabile să se miște într-un fel de operație efectivă diferită de consimțământul celui care voiește... căci fapta (ἔργον) nu urmează deloc puterii când aceasta din urmă nu are impulsul (ποπή) pentru el, a

¹¹⁷ Această distincție – o operație imanentă sau transcendentă – ca fiind substanțială este făcută de Aristotel în *Metafizica* 8, 1050a-31. Ca și sumar: ultimatul dimpreună cu anumite puteri este folosit ca și o facultate – ca și facultate vizuală, ca și privire – și nimic altceva nu derivă din facultate ca și privirea. În alte cazuri, există un anumit lucru; dimpreună cu capacitatea casei, mai există pe lângă operația constructivă și o anumită poziție constructivă. Este cât se poate de clar că Maxim, nu depinde imediat de Aristotel. Scolia anonimă și comentariul în siriacă nu oferă nici un fel de atenție acestui pasaj. Comentariul lui Alexandru (CAG, I, 589f) este extensiv, dar nimic nu sugerează o anumită legătură cu energiile implicate imanent decât o serie de operații noetice sau psihice. Acest lucru a fost amplificat de Maxim, fără nici o îndoială ca să o pună și mai mult în practică în generația intratrinitară a Cuvântului. Totuși, cu excepția acestei generații când instanțele sunt omogene, producția consubstanțială și identică a speciilor și a genului este realizată. Puse în practică Treimii ar rezulta o greșală evidentă. Ar trebui să fim mai bine sfătuiți, în ciuda tuturor aparențelor de a interpreta pasajul maximian prezent al producțiilor psihice și noetice cu referire la ceea ce a fost denumit mai apoi de filosofie, bazați pe Aristotel (*De anima* III, 4.429a13-18), ca fiind denumite un fel de *species expressa*? Acest pasaj, înțeles în special în sens ultim este de mare interes pentru expunerea psihologică a Treimii. Să remarcăm că Maxim și Grigorie – după interpretarea lui Maxim – le folosesc ca să oprească gurile celor lipsiți de evaluare. Aceasta pare că nu face nimic altceva decât să dezvolte gândirea.

căruia putere este împlinită propunând ceva concret, un final actual, puterea care prin sine îi lipsește o anumită existență potrivită (ἀνυπόστατος) (Ambigua 24-1261C2-8, 12-D1). Acest pasaj se referă mai întâi la facultățile intelectuale; în timp ce restul celor care urmează se referă mai mult la ceea ce este vital. Acestea sunt luate din respingerea preexistenței trupurilor: și dacă trupul este în întregime fracturat față de suflet și puterile lui vitale, este cât se poate de clar că el este mort” (Ambigua 42-1336C12-14). Puterile și operațiile sufletului sunt considerate ca și un fel de parte a substanței.

Cu privire la puterile interne a gândirii și a voinței, găsim o determinare mai deplină în epistola 6.¹¹⁸ Din puterile interne cum ar fi gândirea și voința, mai găsim o altă determinare în epistola șase.¹¹⁹ Cine nu știe scrie Maxim, că „mișcarea care nu cade niciodată a sufletului cu privire la ceea ce este bun și drept nu este nimic altceva decât un fel de operație naturală, realizată cu privire la cauza căreia îi datorăm ființa (ep. 6 43 B7-10). În următoarea scrisoare (ep. 7-436B) imposibilitatea metafizică a substanței sufletești fiind tăiată, deși numai pentru o anumită perioadă de timp, din caracteristicile ei proprii (cele raționale și cele intelectuale) care sunt deplin afirmate. Sufletul își exercitează astfel activ puterile lui lăuntrice.

Este prin urmare cât se poate de clar că nici o împlinire a finalului *stasis* nu înseamnă că operațiile încetează. Ar fi potrivit să invocăm distincțiile lui Maxim cu privire la *stasis* deja întâlnite mai sus. Este vorba de *stadiul* acestei lumi și a acestui timp în care toate mișcările alternative se odihnesc (Thal. 65-757C10-760A). Aceasta implică că fiind Dumnezeu, o mișcare veșnică, o staționare, o mișcare identică, o așezare ultimă și eminentă din prima cauză.

Triada în controversa hristologică

Necesitățile controversei l-au forțat pe Maxim să își plaseze un alt aspect al doctrinei în cauză. Prima antinomie sigură a energiei lui Maxim este replica sa dată lui Pyrrus, care nu era încă patriarh, pe care a scris-o în anumite bucăți de timp pentru a îi solicita adeziunea lui Maxim care să ofere o expresie grijulie principiului necesar al sublinierii întregii probleme. El scrie: „ceea ce este făcut din diferite lucruri fără să le amestece, printr-o legătură naturală a unirii, păstrează naturile lor comune neschimbate și conservă fără nici un fel de diminuare cele câteva componente ale puterii lor pentru împlinirea unei sigure lucrări” (ep. 19-59 B1-5). Este exprimat astfel principiul triadei, cât se poate de bine: dar scopul lui Maxim a fost de a îl modifica pe Pyrrhus, după cum a remarcat acesta, nu ca să se înceapă o dezbatere. În acest mod el i-a cerut ca și concluzie lui Pyrrhus să explice sensul major a lui ἐνέργεια și diferența între ἐνέργεια și ἐνέγκεια. Sensul trebuie și el dezbătut, nu ca și un simplu simț al cuvântului. Nu aceasta este tot ceea ce este important. După cum este indicat principiul ca și principalul punct de dificultate – nu există nici un fel de ambiguitate în folosința lui ἐνέργεια.

La un an de la schimbul ei cu Pirus Maxim a avut o bună ocazie să se exprime pe sine mai pe larg. Un anumit Toma i-a cerut explicații la pasajele dificile; toate cu excepția primelor întrebări care s-au centrat pe teme hristologice.¹²⁰ În aceste prime dificultăți

¹¹⁸ Capitolele 1, p. 94.

¹¹⁹ Epistola șase 6, a se vedea subiectul datelor listă 5.

¹²⁰ Ambigua 1-1032. A se vedea subiectul la zi 43. În Ambigua 5, ca și o discuție a epistolei Pseudo-Dionisiene către Gaius. Maxim nu a menționat falsificarea (μίαν pentru καὶνὴν) realizate de Chir în textul lui Dionisie (ep.

hristologice, Maxim a afirmat un anumit fel de operație în Hristos spunând: „ideea (λόγος) operațiilor naturale înseamnă într-un anume fel definiția substanței, care prin natură caracterizează tot ceea ce este născut în mod natural” (Ambigua 2, 1037C14). Aceasta este pusă imediat într-o formă generală: „căci ceea ce este predicat obișnuit și generic despre un lucru ar fi definiția substanței, lipsa deplină a căror efecte se spune că sunt reprezentate de stricăciunea naturii, din moment ce nici o ființă lipsită de elementele naturale (constitutive) nu rămâne ceea ce era, Ambigua 2-1037C12D3. Am văzut deja o putere naturală (sau operație) care nu numai că urmează substanței ci este imanentă în ea; aici este arătată ca fiind un fel de manifestare a substanței. Acest aspect este și mai evident în Ambigua 5. Aici Maxim spune: „singura declarație adevărată a substanței este puterea constituent naturală (συστατική). Nu ne vom depărta de la adevăr numind acestea un fel de operație naturală, caracteristică strict și primar substanței ca fiind un fel de mișcare specifică decât orice proprietate comprehensivă (ιδιότης) care aparține de ea, dincolo de care nu există decât neființa, care după acest mare maestru (Dionisie) nu are nici un fel de mișcare sau existență” (Ambigua 5-1048A7-B1).¹²¹

Mutarea de accent ocazionată de atenția doctrinei monoenergiste este și ea cât se poate de evidentă. În confruntarea cu origenismul a fost necesar să oferim o dovadă a acelei substanțe și operații, mai mult un fel de venire în ființă și repaus, care nu se putea succed unul pe altul. Termenul de mijloc cerut este mișcarea, ca și putere naturală: împotriva monoenergișilor era nevoie să se arate un fel de operație de la care trebuie să începem și să ne arătăm propria substanță. Doctrina care le-a subliniat pe ambele este aceeași.

Cursul următor al problemelor nu a făcut decât să îl facă pe Maxim mai explicit. Iată ce citim în cel mai lung tratat anti-monofizit lăsat nouă:¹²² „orice ființă rațională posedă un fel de diferență constitutivă (συστατική διαφορά). Mișcarea ei congenitală, aceasta luată dimpreună cu genul, formează definiția subiectului, prin care este făcut cu acuratețe cunoscut ceea ce este și ceea ce și ceea ce este cum este. Omogenitatea și diferența sunt păstrate nealterat în legătură cu cele de aceleași specii. Aceasta fiind așa, cum este posibil că Cuvântul lui Dumnezeu a devenit om în timp ce îi lipsea puterea naturală a cărnii și mai ales să poată fi numit un om desăvârșit și mai presus de orice om” (TP 16-200B8-C2).

Ar fi o greșală să concluzionăm din savoarea logică a argumentului (umbra arborelui porfirian este suficient de grea ca să fie palpabilă), înseși argumentul este menționat în alt sens. Maxim privește la sublinierea unei realități ontologice. Astfel, undeva mai târziu, scriindu-le sicilienilor¹²³ el spune: „aici noi recunoaștem una și aceeași realitate a naturii lui Dumnezeu și a omului, care nu au fost realizate de atributele lui înnăscute (διώματα) care caracterizează concomitent dumnezeirea și umanitatea. Mă refer la voința dumnezeiască și

4-1072C2), deși el citează textul (Ambigua 5-1056B10). Dar numai mai apoi el avertizează împotriva faptului (TP 7-85A4) și o face indirect.

¹²¹ Acest text (Ambigua 5-1048A7-B1) are un interes dublu. Referință la Dionisie este verificată EH 2, 1-392B8. precedând citatul (care vinde de la Maxim) Dionisie a spus că în lucrurile umane omul trebuie să existe mai înainte de a acționa (sau opera) – să ne aducem din nou aminte de adaosul: *agere sequitur esse* – aceasta în colaborare cu această afirmație că mai întâi existăm dumnezeiește mai înainte de a acționa. Această distincție, după cum vom vedea subsecvent, îi este familiară lui Maxim în perechea λόγος φύσεως, τρόπος υπάρξεως. Este indubitabilă o corespondență a doctrinei, dar este oare Maxim îndatorat numai lui Dionisie? Cred că nu. Dionisie l-a încurajat mai mult în cuprinderea sa a unei doctrine deja curente.

¹²²TP 10-184, despre 643, a se vedea *subiectul* adus al zi.

¹²³TP 9-112; 646-648, *Un subiect adus la zi* 80.

operația care este realizată la fel, prin care și în care se pecetluiește ceea ce el a fost și ce a devenit (TP 9-121A2-8).

Aceste două pasaje din documentele antimonotelite sunt suficiente ca să arate constanța doctrinei maximiene din perioadele mai timpurii. Nu avem nevoie să ne mulțumim pe noi înșine cu o astfel de demonstrație. Din cauza slăbiciunii vocabularului din Ambigua 7. S-a vorbit de o singură energie a lui Dumnezeu și a sfinților – Maxim a fost forțat să se explice. Nucleul acestei apărări a fost de a afirma că îndumnezeirea constă numai în puterea lui Dumnezeu. A face clar c înseamnă aceasta, dependența acțiunii de putere, el o expune *ex professo* cu privire la triada la care ne interesează. Natura noastră nu are puterea prin sine de a îndumnezeii. Căci „din ceea ce facem noi nu avem puterea și nici activitatea (πραξις) care ar însemna împlinirea puterii naturale. Activitatea depinde de putere, puterea de substanță. Căci activitatea depinde de putere adică, acestea trei, care sunt dependente mutual: împuternicia, puterea, posibilul (δυνάμενον, δύναμις, δυνατόν). Cele împuternicite se numesc substanță: putere, prin care am dobândit o mișcare capabilă; posibilul, a cărui realizare stă în puterea noastră.” (TP 1-33B7-C2).¹²⁴ Cu restul acestui pasaj ne vom întâlnii în alt loc, care v-a trata problema lui *ectasis* (Pasajul IV). Remarc acum cum pasajul deplin confirmă punct cu punct cele de mai sus, adică faptul că *stasis* și operație sunt compatibile.

Concluzie

Textele care urmează sunt suficiente pentru a arăta ce stă dincolo de îndoială că dimpreună cu o tiradă suntem în prezența unui constituent principal al gândirii maximiene. Ca și tiradă el a găsit un loc obișnuit, care a apărut în Dionisie. Ioan de Schitopolis a dezvoltat aceste subiecte. Doctrina ultimă a lui Dionisie la care se referă neîndoiește Maxim când face referire la Origen,¹²⁵ nu este vorba de nici un fel de doctrină specifică lui Dionisie. În cele din urmă doctrina este aristotelică. Aderând la ea rigid ar exclude orice posibilitate a participării supra-umane, implicând direct nu atât de mult o negație a supraumanului ca și parte imposibil de conceput în om. Astfel, suntem aduși față în față cu problema supranaturalului, căci pentru Maxim, ea reprezintă îndumnezeirea noastră. Aceasta este mai mult un fel de extaz. El nu face decât să ne rețină atenția. Acest extaz este posibil fără distrugerea voinței naturale care a fost deplin manifestată atunci când am ajuns să tratăm alte formulații ale gândirii maximiene: *doctrina Logosului* cu distincția ei primordială a *esențelor naturale* și a *modurilor existențiale*: λόγος φύσεως τρόπος ύπάρξεως.

¹²⁴ Aici Maxim împrumută (nota: *ei spun* 33B12) din Nemesius (*De natura hominis* 34 PG 40-740-B8) și Nemesius din Petraca. A se vedea Nemesius și Plutarh puse în paralel în B. Domanski, *Psihologia lui Nemesius*, p. 148.

¹²⁵ A se vedea mai sus nota 18.

Excursul 1

Nota la scoliile lui Pseudo-Dionisie
(a se vedea capitolul II, nota 3)

Urmându-i lui von Balthazar (*Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis* sch. 15 (1940) 16-38) în atribuirea majorității scoliilor publicate despre Dionisie către Ioan de Schitopolis. Aș prefera să adaug un cuvânt la problema implicată. Lucrarea lui von Balthazar depinde de criticismul intern – de care nu sunt acum preocupat – și de versiunea siriacă. Despre aceasta el spune: „die übertung des Werkes von Johannes aut Maximus scheint dahner sehr fruh vollzogen zu haben. Immebin bleibt uns sehr wertvolles mittel der Unterschindung: die syrische übersetzung...” (*art. cit.* 22).

Această versiune siriacă pe care am arătat-o în alt loc (*Sacris Frudiri* 4, 1952 181) a datat din prima jumătate a secolului al VIII-lea, aproximativ 200 de ani după Ioan de Schitopolis și 50 până la 100 de ani după Maxim. Foca bar Serghius, căruia îi dedicăm această versiune revizuită sau nouă a lui Dionisie și cea a scoliilor, nu i s-a conferit nici un nume a indicațiilor a vârstei manuscriselor grecești la care a lucrat. Nu putem presupune că textul și scoliile au venit la el dintr-o formă originală. Totuși, după cum a fost Foca obișnuit să citească pe Dionisie în versiunea Serghiană, am putea alcătui două feluri de geneză despre cum a ajuns o copie greacă în mâinile lui. S-a găsit un vechi manuscris în vechile biblioteci din Edesa care i-a fost dat lui: unul a fost adus din Occident și probabil a fost cumva mult mai recent. Singura certitudine este ignoranța noastră.

Mai există o altă întrebare. Von Balthazar (*art. cit.* 23) pretinde că Foca a reînnoit numai o *selecție* a scoliilor. Aceasta se bazează pe o comparație a siriacei cu textul grec (Corderius Migne). Scoliile grecești sunt mult mai numeroase și din aceasta el atribuie numai câteva pe bazele și temeliile interne ale lui Ioan. Putem noi fi siguri că Foca a făcut selecția și nu a tradus tot ceea ce conținea manuscrisul lui grecesc? A fost criticismul lui Foca despre Serghei de Reșaina că scrisoarea sa o a fost omisă de anumite pasaje fără să indice acest fapt. Acum, Foca nu face nici un fel de mențiune că a realizat o anumită selecție din scoliile. Prezumțiile naturale sunt că el nu a omis nimic din manuscrise mai înainte de el. Aceasta nu exclude posibilitatea unei anumite selecții care a fost realizată de un anumit copist în greacă. Până ce scoliile găsite în siriacă sunt textual prezentate și comparate filologic cu

altele găsite în greacă, argumentul din criteriile lui interne și doctrinare nu rămâne pe niște temelii sigure.

Ehrhard (în Krumbacher *Byz. Literaturgeschichte* (1897) 137 și 56) îl menționează pe Ioan de Schitopolis ca și cel mai în vârstă comentator a lui Pseudo-Dionisie, adăugând că scoliile au fost pierdute. Pentru Erhard este Maxim și comentariul lui cel care a stabilit poziția Pseudo-Areopagitului în Biserica greacă. El menționează și alte comentarii, dar acestea cu excepția lui Gheorghe Parcheymeres, au numai o legătură fugitivă în cunoștințele noastre cu *dionisiaca*. Această afirmație a lui Ehrhard dimpreună cu atribuirea la Migne a retipărituri scoliilor lui Maxim singur au nădăjduit să obscurizeze locul datorat lui Ioan între restul cărturarilor. În lunga listă a edițiilor dionisiene în *Dionisiaca lui Chevalier* numele lui Maxim apare ca și comentator, în timp ce al lui Ioan nu apare niciodată. Totuși, primul loc între cărturarii Lequien a arătat clar pentru Ioan a doua *Dizertație damaschină* (în PG 94-2811). El afirmă că edițiile tipărite poartă o alternativă atribuită pentru prolog pentru scoliile lui Ioan de Schitopolis. Asemenea persoane, în *Vindiciae Ignatianae* X (PG 5-203ff), vorbește mai pe larg de Ioan de Schitopolis cu cărturarul Dionisie.

La fel ca și alți cărturari Erhard (în Krumbacher, p. 137 și 138) în menționează pe Ghermanus I (a doua mențiune în p. 138 a lui Ghermanus II ar fi o greșală), căci un anumit Andrei și George *hieromemon* Ghermanus, dacă el a contribuit cu ceva la sărmăce scoliile, posterioare lui Maxim. Acest Andrei este necunoscut ca și cărturar a lui Dionisie cu excepția referințelor din codexul laurențian (Plut. V, cod. xxvi) în anul 1348. Bandini (Catalogul vol. I, p. 50-52) oferă această informație spunând că scoliile sunt practic aceleași ca și cele atribuite lui Maxim. George *Hieromemon* ar putea fi văzut ca nefiind altul decât Pachymeres. Vat. Gr. 372, care conține parafraza pachymerană, le atribuite lui George, *hieromemon* a Sfintei și Marii Biserici a lui Dumnezeu...”

Între Ioan de Schitopolis și Maxim s-ar găsit baze pentru a presupune că Dionisie a fost comentator. Anastasie Sinaitul, vorbește de Dionisie al Alexandriei (a se vedea tratamentul lui Lequien și a lui Paerson la care ne referim mai sus și a lui von Balthasar, *art. cit.* 9). Este cât se poate de probabil că George Baisan (Schitopolis, preot al mării Biserici din Constantinopol este cât se poate de responsabil direct de această mistificare. El este cel care numai în proloagele siriace către Dionisie a produs o evidență preeminentă despre autenticitatea *dionisiacei* ca și o apărare a autenticității ei dintr-o scrisoarea către Dionisie al Alexandriei. Ca și original grec fie că ea nu a existat sau nu poate să se găsească. Care sunt datele acestui Grigorie? Stiglmayr în lucrarea sa *Das Aufkommen der Ps-Dionisie Schriften* [programul Feldkirk, 1895, p. 53] afirmă că el nu este numai compatriot ci și contemporan cu Ioan de Schitopolis (Baișan); dar nu oferă nici un motiv ca să îl asume pentru contemporanii lui. Mie mi s-ar părea mult mai rezonabil să plasăm această falsificare mai aproape de prima evidență externă a existenței lui (așa zisul Atanasie) spre finele secolului al șaptelea. Pentru remarcile de început ale lui Grigorie la scrisoarea lui Dionisie (Br. Mus. Add. 1251, f. 41; oriental 2366 f 13b) – numesc aici o traducere deplină care arată că a fost într-o opoziție deplină față de autenticitatea *dionisiacei* și că a devenit un fel de prejudiciu pentru Dionisie cel Alexandrin numit de papa Sixtus. Tonul remarcilor lui Grigorie la fel ca și cel al presupunerilor acestuia din urmă presupune că diversiunile lui sunt ceva mai diverse cât cele ale lui Ioan. Ioan a remarcat obiecțiile trase din tăcerea lui Eusebiu și Origen. În mod sigur dacă ar fi știut de munca lui Grigorie (și ar fi apreciat-o) el ar fi putut face mai puține ca să o menționeze.

Preponderența lui George la introducerea sa nu este nimic altceva decât opoziția la *dionisiaca* care a fost persistentă. Scrisoarea către Dionisie al Alexandriei arată, pe lângă o afirmare inițială a ortodoxiei Areopagitului, un accent pe evenimentele pseudo-istorice sau contactele literare. Acestea sunt precis nota secțiunii prologului (PG 421A12-C6: ἐπειδὴ δὲ τινες ... ὡς ἐφικτόν θεώ) ce nu se găsesc în siriacă. Sunt aceste referințe pseudo-istorice o parte din textul dionisian? Pera, în ediția lui la lucrarea lui Toma de Aquino *In librum de divinis nominibus* (Roma 1950, p. 348 și 82) vorbește de temeliile unui text dionisian împlinit de un fel de interogații subsecvente ale căror obiect a fost de a fixa autenticitatea lui Areopagitul. Ar putea fi o astfel de ipoteză justificată pentru ca să aflăm un anumit fel de falsificare. Există posibilitatea de a controla ipoteza prin intermediul versiunii siriace. Din nefericire, marea majoritate a referințelor apar în epistolele care lipsesc în Codexul Sinaitic 52. Mai rămâne pasajul despre moartea pururea Fecioarei Maria (DN 3, 2 681), dar el se găsește în Sinaitic 52 destul de literar.

Folosința terminologiei filosofice păgâne a fost criticată încă de la început. Ioan de Schitopolis o apără (PG 420D). Pseudo Dionisie apără această temă (Martin, *Analecta Sacra* IV (1883) xxiv). Într-o formă mai explicită se găsește adăugată o notă de genul ἔσται δὲ (PG 4-12D). Când a intrat această scriere în corpusul prologului?

Uitarea remarcilor ne permite anumite concluzii. Munca lui Von Balthasar la scolii ne poate reține un anumit tip de valori, dar până avem textul grecesc care subliniază scoliile siriace, prezentate ca și un fel de ofertă pentru folosirea lor cât mai pozitivă care a mers până în spre imposibilitate. Restul datoriei urgente ar însemna confruntarea versiunii lui Serghei cu textul primit, cu ideea de a dobândii anumite interpretații posibile.

Apologia lui George Baișan

Martin, în *Analecta Sacra* a lui Pitra (1883) 172-173, 414-415 și xxiii, xxiv a tipărit cu o versiune latină „Scrisoarea către Dionisie al Alexandriei către papa Sixt”; făcând așa el a oferit o parte din remarcile însoțitoare. Folosind versiunea ofer aici o pregătire deplină a problemei atribuite lui George după Oriental 2366, f, 1360-29 și Add. 12151 f 4 (termenii folosiți de Martin).

„Iterum apologia altrna facta a Georgio presbytrio ecclesiae magne Constantopolitane, qui ex civitate Baisan oriundus erat descriptis illis. Ponitur additamnti gratia post tractum ante positum Ioannis schlastici homminibus repudiantur, ac si non essent (foectus) doctoris illius magni (Dionysin), sed (mera productio) euiusdam haeretici, Apolinaris, inquam aut alius cuinspiam recentium hereticorum qui ignoti sunt. O quod usque nunc sunt qui inscite recorum qui ignoti sunt. Eo quod usque nunc sunt qui inscite repundiant haec De ocar scripta, cum absolute non accipint ea Dionisii, rebus divinis sapintis (esse) sed inaintr ex cordibus eorum: – non edences evomunt ineptias tictitias hi qui mnte capti proclamant hominis stulti haereticius ea esse, ant alius homminis ignotiex recentibus repetibus super terram, qui nque dicunt sciunt nque quae legund intelingere quenunt. Sunt tamen qui caluminam hane iannem non persequitant, multo nunus (talem) opinionem.

“Invenimus igitur hominem ex atencessoribus qui pariter apologiam scripsit pro his ac eo tiam tempore alii de eisdem sunit disputavunt. Oportet ut nobis videtur quas sunt illius huic libro praemitere. Addamus et alia (pro) legendum: puncta pro veritate et probationem apertam huius apologiae, quae contradicventia nequit: reprehensio stultitiae eorum vani calumniatones, legimus enim est et aequalis illi patri supra nimito ex eis

fidem quandam sumere possumus quae advocata est eorum quae pariter in eo sumus,
credibilitate et virtute verba nostra duabimus. St enim hoc in modo...

Scrisoarea merge înainte.

Excursul II

Variații despre sensul termenilor Triadei

În cursul studiilor de mai sus despre triada ούσία, δύναμις, ἐνέργεια a existat un moment când a doua și a treia persoană au fost uneori distincte și uneori luate practic ca și sinonime, cum a putut ca termenul a treia să fie susceptibil cel puțin la două simțuri. Această nesiguranță a simțurilor ar fi fost în orice caz un handicap; dar într-o anumită situație teologică a secolului al șaptelea a fost un detriment decisiv adevăratei dezvoltări a doctrinei. Ar fi folositor să arătăm o listă a acestor fluctuații de vocabular.

Din al doilea termen găsim δύναμις și κίνησις. Primul este mai natural înțeles ca și facultate, ultimul ca și operație. Totuși Maxim poate vorbi de o facultate, ultima ca și de o operație. Totuși, Maxim poate vorbi ca și de mișcare sau operație (Th.Oec 1, 3; Ambigua 20-1237B10). Maxim a făcut o distincție între simțurile lui ἐνέργεια (Ambigua 26-1260B10): imanentul, productivitatea a ceva din afară operațiilor de mai sus p. 111. În acest sens cuvântul ἐνέργεια poate cu ușurință să stea pentru un anumit fel de pregătire operativă ci și pentru produs. Cuvântul potrivit în acest sens ar fi pur și simplu ἔργον (ep. 19-593B5), dar care nu implică atât de mult lucrarea, operație, necesitatea pentru producerea ei, ci ἐνέργημα sau ἀποτέλεσμα (TP 1-36Ψ13, ep. 19-593B4). Am putea intabula acești termeni astfel:

Δύναμις facultate, folosința facultății
Δυνατόν folosința facultății, ἐνέργεια, πράξις
Sfârșitul producerii facultății: ἐνέργεια, ἐνέργημα, ἀποτέλεσμα

Ar fi de folos să remarcăm că forma din vremea lui Aristotel cel puțin la nivel singular al simțurilor a aparținut de ἐνέργεια. Din Indexul lui Aristotel la cel al lui Boniț se pare că ἐνέργεια a fost folosit în diferite contexte ca și sinonim sau ca să spunem mai mult, cu κίνησις, χρήσις, πράξις, ἐντελέχεια și ale cuvinte de acest fel. Alexandru în Matei 3 (1047a30-CAG 1, 573) oferă temeiurile distincției care a stat la baza unui conglomerat disparat de echivalenți. Ἐνέργεια este sinonim cu un final rezultat al unei operații sau este identificat cu procesul dobândirii acestui final. Diviziunea ar putea fi pusă în aplicare membrilor unei a doua diviziuni, bazați pe natura activității, adică o activitate immanentă și una tranzitorie.

A se vedea cp. II, nota 13.

Capitolul III

EXTAZ

Următoarele capitole au arătat că tratarea *extazului* la Maxim este o necesitate; aceasta ar implica o intrare detaliată a întregii probleme complicate și controversale a autorilor care ne interesează. În studiul prezent al respingerii maximiene a origenismului căci este cât se poate de clar și afară din orice discuție că toate acestea formează ansamblul unui volum deschis; care poate fi atins direct, chiar și într-un mic fel ar ruina proporțiile studiului prezent; mai mult decât orice ar cere o stăpânire de primă mână a conceptelor lui Filon și a filosofilor platonici de la Plotin la Proclu). Totuși, nu trebuie să neglijăm că problema ar trebui să fie considerată lipsită de efectivitate față de orice studiu al textelor lui Maxim interesate de culmile vieții umane. Am creat astfel un fel de compromis în care prezint o serie de texte adnotate: mai întâi (1) cele care spun explicit un anumit fel de extaz și apoi (2) caut *Centuriile despre milostenie a lui Evagrie* și apoi pasajele din *Ambigua* și din *Întrebările către Talasie* căci orice lucru ar putea fi afirmat indubitabil din punct de vedere evagrian, care este cunoscut pentru omisiunea lui sau pentru excluderea lui pentru că orice altceva ar putea fi numit extaz (starea unui lucru prin sine). Eu pentru unul sau mai multe pasaje m-am străduit să atrag mai aproape aceste caracteristici. Astfel nădăjduiesc să atrag mai aproape doctrina maximiană și în aceste sens, nimic din deficiențele și caracteristicile lui nu mă v-a împiedica să o fac. Nădăjduiesc să prezint cu mare claritate punctele de vedere ale lui Maxim în aceste sens, ca fiind cele mai adecvate pentru cunoaștere sa în problema generală a următoarelor pasaje. Totuși, dacă prezentarea mea a lui Maxim pare că a căzut în desuetudine, datorită lipsei de atenție aduse problemei, aceasta nu este un aspect mai general sau mai probabil pentru ca prezentarea mea să fie un fel de prejudiciu neîntemeiat sau pentru a suferii din cauza ignoranței unei probleme mai largi, care devine aici subiectul unei note mai largi,¹²⁶ despre natura problemei, după cum i-

¹²⁶ Problema care a descoperit o interpretare a pasajelor citate în orice text este cea a reconcilierii lui Evagrie cu Dionisie, pe care Maxim, care părea că a fost luat de gratis și în spatele ei cea a existenței între doctrinele evagriene și dionisiene în scrierile acestor oameni. Problema acestora este cea a unui fel de interes mai larg atâta vreme cât ambii autori sunt luați de mai toată lumea ca și tipuri ale unor tendințe mai diverse în doctrinele mistice, a privirii lăuntrice (imanentiste) și a apofatismului (transcendentalismul). Problemele sunt cât se poate de distincte. Problemele sunt distincte, totuși martorii în timp ce își aduc aminte de discuțiile și relațiile lor, față de problemele care au fost efectiv compuse în una singură. A fost Viller în articolul său remarcabil *Despre sursele duhovniciei maximiene. Operele lui Evagrie Ponticul* RAM 14 (1930, care nu numai că au fost observate: Maxim nu numai că a remarcat mistica lui Evagrie, dar mai mult a fost de acord cu cea a lui Dionisie... Probabil că nu a fost de acord cu doctrinele lui Evagrie și cele ale Areopagitului (*art. cit.* p. 248, nr. 141) dar prin întreaga susținere a acestui articol am avut impresia că la Maxim între doctrinele lui Maxim

a fost prezentată studentului Maxim și în pasajele care au urmat altor note (în special numărul doi 31, 43, 44, 45, 57), după cum slujește ocazia, pentru a păstra orice tratament al textelor în legătură cu o problematică mai largă.

a. Textele în favoarea extazului

Există patru pasaje majore¹²⁷ care tratează problema *extazului* explicit și alte două¹²⁸ în care cuvântul deși nu apare, abordează aceeași topică: suferința dumnezeiescului. Dincolo de acestea există un număr de alte locuri unde apare cuvântul.¹²⁹ Numărul și gravitatea

cele ale Areopagitului (*op. cit.* p. 248, nr. 141) a dat impresia că Maxim în alte doctrine decât cele ale Areopagitului (art. cit. p. 248, n. 141), în acest sens toată susținerea articolului a conferit impresia că Maxim a fost în întregime ucenicul urât a lui Evagrie. Hausser, dar numai după câțiva ani mai apoi a abordat sugestia unui fel despre *Cunoșterea infinită* (OPC 2 (1936) 351-362). Bogăția a acestui articol este un fel de analiză acută a conceptului dionisiac și evagrian al substanțierii vieții contemplative. Pentru Evagrie a fost o viziune a minții curățite din nou la stadiul ei original ca și chip al Treimii. Astfel el a dobândit cunoașterea Treimii. Pentru Dionisie acesta a fost un extaz, o ieșire în afară a ființei din lucruri (care într-adevăr ar părea că distinge doctrina sa de cea evagriană) ci și de sine. Conceptual, viziunile sunt exclusive mutual ca și un fel de selecție împotriva extazului. Astfel, Hausser a concluzionat că aplicarea lui la Maxim (presupunerea la cele Dionisiace de idee în Char. 399) este pur și simplu un fel de implicație a acestui Maxim (superviziunea temelor dionisiace despre ideea de evagriană de Char. 399) este pur și simplu ceva care merită a fi luat în calcul ca și un fel de convingere privată a sa. În acest articol el a încercat să schițeze *poziția pură* după cum a spus Ghilson a lui Evagrie și Dionisie, dar ca să presupună fără o dovadă deplină că alt autor a luat totul asupra sa și nu numai aceste poziții simple ca fiind asumări gratuite, care au conferit un fel de studiu nuanțat și judicios al unui astfel de autor ca fiind imposibil. Acum aceste pasaje pe care le studiez în textul meu – și cred că mi-am asumat principalele mișcări pertinente – vor arăta fără nici o urmă de îndoială pozițiile gratuite ca și un fel de studiu tendențios și nuanțat al unui astfel de autor ca fiind imposibil. Acum pasajele pe care le studiez în textul meu – sper că vor fi un fel de pasaje pertinente – care vor arăta fără nici o urmă de îndoială că Maxim și-a asumat un fel de poziție pură. Astfel pot să îmi pun mâna mea pe Maxim (dacă el a avut una, pe care nu mi-o pot asuma fără nici un fel de evidență) față de orice altă problemă la care încerc să îi găsesc un răspuns în porțiunea finală a capitolului din nota din urmă. Cam atât despre restul primelor probleme. În ceea ce privește problemele secundare – legăturile lui Evagrie și a lui Dionisie – analiza lui Hausser ar putea părea un fel de răspuns suficient. Ar fi un fel de răspuns la *ce-ul* care nu se restrânge la *cum* și *de ce*. Căci Evagrie este deplin recunoscute mai mult ca fiind un ucenic credincios a lui Origen, nu cel puțin în ipostasul lui ultim. Am putea spune că acest lucru este adevărat în adopția evagriană a acestui mit origenist, în mișcarea lui de recunoaștere a răului și a sursei a răului. Dar de unde și-a derivat Evagrie doctrina sa a mântuirii ca și mediu proxim pentru cunoaștere a Treimii? Nu de la Origen (Bousset, *Apophtegma*, p. 294-304), în comparația lui grijulie a lui Evagrie și Origen care nu menționează deloc doctrina lui Evagrie. Dacă nu de la Origen, atunci posibil din cine știe ce filosofie păgână a cărei dominație asupra lui Origen i-a sugerat un fel de ipoteză nefericită. Aceasta este ceva mai mult decât o simplă ghicire. Înseși interiorizarea, care este concomitentă cu *stasisul* platonian, este mai întâi, dacă mi se permite a spune un fel de *enstază*. Marechal a putut să scrie: „pentru a ne ridica la o intuiție superioară a Frumosului și a Binelui, trebuie să ne detașăm de obiectele exterioare și să înlocuim prin noi înșine și să ne stabilim în înseși centrul duhului” (*Studii de psihologie mistică* 11 (Louvain, 1937) 61. Mai departe, p. 100: „taina extazului plotinian constă în întoarcerea activă a sufletului în curăția originală a creației...” Am subestimat ceea ce face evident similaritățile lui cu Evagrie. Același autor comentează contemplația deplină a lui Evagrie și a extazului plotinian, este această diferență capitală, pe care prima și nu a doua contemplație de a descrie o parte și alta într-un fel puternic și deplin: un contact, o aderență, un fel de adiacență, dacă am putea spune, care nu lasă nici un fel de câmp viziunii altui lucru decât lui Dumnezeu fără ca să mai spunem că această viziune a fost principiul specific ultim al sufletului însuși” (ibid. p. 125). Am subestimat ceea ce face evident similaritățile cu Evagrie. Același autor nu se poate compara cu Evagrie și Plotin. El scrie: „între cea mai înaltă contemplație a lui Evagrie și extazul plotinian, există această diferență capitală, adică prima și nu ultima, prin care presupunem că ne unim cu Dumnezeu, îndumnezeiți; prin harul mântuitor, dar păstrată imediat în proximitatea lui Dumnezeu, ca și o confirmare a contemplației

acestor pasaje indică cu destul de multă claritate că ne aflăm în prezența unei teme fundamentale. Prima mea datorie ar fi să raportez asupra sensului și înțelesului lor.

Ar trebui să remarcăm că cele două pasaje ajung la concluderea părților respective în Ambigua 7 și că de fapt descriu împlinirea extazului; prima se referă explicit la unirea viitoare a fericitorilor.

Pasaje

Maxim a fost condus la o considerație a suferințelor sau patimii de nevoia pe care a simțit-o Dionisie suferința lipsei de egalitate imediat după acestea (Ambigua 7-1073B9).

prin care s-a scris din partea fiecăruia un fel puternic al asemănării: un contact, o adeziune, a adiacență dacă am putea spune, care nu lasă nici un fel de loc în câmpul viziunii noastre decât pe Dumnezeu, fără, ca să mai zicem, ca această viziune să își aibă propriul ei principiu specific care stă lângă sine” (ibid. P. 125). Teorii le lui Evagrie arată similarități cu cele ale lui Plotin mult prea mari ca să le putem lua în considerare. El, cu nimic mai puțin decât Grigorie de Nyssa, nu este un discipol exclusiv al lui Origen. Mai există și alte curente în gândirea lor – curente cu caracter platonice, din câte se pare. Dar atunci cine altcineva mai mult decât Pseudo-Dionisie a fost un platonist creștin? Mai întâi trebuie recunoscut Dionisie pentru marea sa afinitate față de Proclu, care probabil reprezintă o exteriorizare a rădăcinilor moștenii platonice – totuși, Evagrie și Dionisie își au rădăcinile lor pe baze neoplatonice: cum putem explica teoriile lor contradictorii? Aceasta ar fi problema. Acum comparația directă a lui Evagrie și a lui Dionisie este cât se poate de dificilă. Mai întâi aș dori să atrag atenția la anumite temelii literare caracteristice acestei dificultăți. Forma literară a autorilor este cât se poate de diferită. Evagrie este un monah, care scria pentru monahi și care a angajat în mare parte forma sentențială. Această formă, datorită conciziei unor afirmații singulare și a lipsei de continuitate între ele (ele au fost compuse ca să fie citite deplin sau studiate, ca și întreg, ca și un fel de tratat) interzicând orice dezvoltare largă. Dionisie care nu a permis nici un fel de prelungire a monahismului în stadiul ierarhiei (cf. EH 6.2 și 6.3.1-533BC), scrie, dacă am putea urma ipoteza lui Ivanka (RSR 36 (1949), dimpreună cu apologetii – ca să fim mai direcți distrugând filosofia neoplatonică ca să exprime crezurile fundamentale în adevărurile veșnice, adevărurile filosofice am putea spune? Pe care se bazează creștinismul. Aceasta a fost realizată de neoplatonism dar mai mult decât orice s-a legat de problema religioasă. Dionisie și Evagrie, deși uneori au fost preocupați de același lucru: ultimul focului și al rugăciunii, nu poate să ne facă să ne apropiem de el în același fel. L-am adus pe Evagrie și pe Dionisie mai aproape prin adevărarea îndatorării lor comune din câte am putea spune a tradiției neoplatonice. Am mai putea face același lucru în feluri diferite atrăgând atenția la apropierea de capadocieni decât ar putea el fi mai cu ușurință diminuat, fără pe de altă parte să avem un anumit fel de dependență a *corpusului dionisian* referitoare la Proclu. Dionisie poate fi prin urmare datat de la mijlocul secolului al cincilea. Dacă ar putea exista altceva în această a doua aproximație, divergența celor două ar deveni mult mai pătrunzătoare. Explicația fără nici o îndoială este că Evagrie și Origen au respins cu o mare rezoluție orice doctrină a lui *extasis*. Rahner în lucrarea sa *Debutul unei doctrine a celor cinci simțuri duhovnicești la Origen*, RAM 13 (1932) 135 și nota 162 în înșeși actul stabilirii arată acest răspuns. Cuvântul, doctrina, a fost mult prea încărcată cu un ton frenetic, care implica un fel de constrângere lipsită de moralitate, care repugna libertății umane. Nu au fost oare montaniștii cei care au fost contemporanii lui ca și extatici? (Despre problema lui *extasis* a se vedea secolele al doilea și al treilea, P: de Labriolle, *Criza montanistă* (Paris, 1913) în special pp. 162-175 și 555-561. Ca și concept, nu a fost ritul lui Plotin, care și el a fost un contemporan al lui Origen de a o curății de astfel de conotații. Prin urmare ar putea fi adoptată de creștini. Evagrie nu a avut nimic de făcut din aceasta și a acceptat restul elementelor doctrinei plotinice, la fel ca și prietenul său Grigorie de Nyssa, care a exercitat extazul și a lăsat schema plotiniană afară. Ca și concluzie ar trebui să ne întoarcem un moment la conceptul de extaz. El este caracterizat ca și un fel de *ființă care iese din sine*. A fi eliberați de restul lucrurilor, ar fi un fel comun cu evagrianul ἐκδημία ὁλός ἐκδημων καὶ ὁλός ἐξισταμενός ἑαυτου care a apărut în Dionisie DN 3-2-681D). Dar trebuie noi să importăm cu *extasis* toate conotațiile originale pe care Koch (*Beziehungen* p. 135) le i-a ca să le sublinieze. Cel puțin așa este acest concept determinat de Plotin care a fost lipsit de astfel de conotații ca fiind reale, prin vocabular și chipuri folosite pentru a exprima (cel puțin la Proclu) ceea ce a fost numit dintr-un stadiu de mai înainte în istoria lumii. Acest lucru ar părea că ar putea fi indicat în paragraful final al descrierii lui Anton a extazului platonice (Arnou, *Dorința...*, p. 282 – este prezent aici, deși nu este accentuat. Trebuie să ne reamintim că grecescul

Felul suferinței în discuție nu este stricăciunea ci ceea ce este congenital cu natura înseși. „Ceea ce vine a fi un fel de suferință, primind mișcarea și ceea ce nu este mișcare prin sine și putere de sine stătătoare.”¹³⁰ Astfel omul este mișcat de Dumnezeu ca și început și ca și final; dar dacă este mișcat astfel, mișcat în acord cu natura, adică în intelectualitatea lui. „Dacă el acționează inteligent, el iubește obiectul pe care l-a înțeles, dar dacă iubește, el și exprimentează extazul față de cel iubit, dar dacă iubește devine clar că el se grăbește și astfel intensifică vehemența lui a mișcării și dacă el intensifică vehemența mișcării, el nu se oprește până ce nu a intrat deplin în obiectul iubit și este compenetrat de întreg prin voință de a accepta niște circumscripții mântuitoare (1073C9-D4). Cu rezultatul că și-a cunoscut caracteristicile¹³¹ unui factor caracteristic, după cum ar fi cazul aurului umplut cu lumina unui fier incandescent (1076A).

Aici Maxim introduce primele texte ale Scripturilor (cap. I, 89), unde i-a favorizat pe origeniști, i-a făcut subiectul lui Hristos față de Tatăl prin victoria asupra morții. Acest subiect este efectuat prin libera noastră voință în Dumnezeu, încetând să mai voiască orice prin cea ce voiește Dumnezeu. Mai există această explicație: „nu spun că este realizarea liberului arbitru (τό αὐτεξούσιον) care se pune în acord cu maturul, tăria și cu imutabilul – adică o eliberare de sine (ἐκχωρησις γνωμική) căci unde ființa vine la noi, atunci și noi am putea să dorim să primim mișcarea,¹³² din moment ce chipul trece la Arhetip și la fel ca și o pecete este cât de poate de bine ajustată semnalului, din moment ce chipul trece la arhetip din cauza harului Duhului care o cucerește și o arată ca fiind Dumnezeu cel ce operează prin ea, astfel că nu există nici o operație a lui Dumnezeu în cei vrednici, mai mult decât Dumnezeu singur, în măsura în care El, după felul bunătății Sale prevalează deplin în cei vrednici (1076B10-C13).

Pasaje III

Atâta vreme cât problema extazului și a suferinței dumnezeiescului a fost pusă în legătură cu doctrina mișcării și a vieții viitoare. Un alt text dificil a lui Grigorie îi v-a conferii lui Maxim o ocazie de a fi luat în considerație din alt punct de vedere. Grigorie a vorbit de răpirea Sfântului Pavel până la al treilea cer ca și despre *progres, ascensiune, asumare*

έκστασις nu este pur și simplu un termen tehnic care nu a devenit cu nimic mai prejos decât limbajul european modern. Se face referire la el prin lucruri prozaice după cum ar fi dizlocarea unei unități (LS s.e), rădăcina cuvintelor componentelor lui care se pot simții. Sensul exact al lui *extasis* care v-a depinde cel mult de contextul și folosința fiecărui autor după cum am putea remarca acestea în istoria lumii.

¹²⁷ Ambigua 7-1073C13-1076C7, 1088D5, Ambigua 1237B11, Mistagogia 23-701B12.

¹²⁸ Talasie 22-326CD, TP 1-33A10-30A2.

¹²⁹ Ambigua 10-117B8 (γνῶσις, numai), 1140A15, 1149B (deasemenea γνῶσις). Ambigua 21-1249B7, Myst. 21-717A7; ThOec. 1, 39; Thal. prol. 252B11 (suferința dumnezeiescului).

¹³⁰ Ambigua 7-107B14; a se vedea TP 28-325A13 și a se vedea nota 19. Această frază apare din nou verbal în *Disputa cu Pyrrhus* din 645 ca fiind ceva semnificativ. Este cât se poate de clar că în cercurile monoenergiste și monotelite au tins să exagereze cu accentul lor dionisian asupra pasivității creaturilor în fața acțiunii dumnezeiești (ένέρηεία) – o tendință din care Maxim nu a fost liber, după cum vom vedea în secvența din Ambigua 7.

¹³¹ Ποιωθή τω προγράφοντι (1073D5). Cf. ίδιοματa Char. 2.52 și 3.25.

¹³² Ἰν ὅθεν ἡμιν ἡπάρχει τό εἶναι καί τό κινεῖσθαι λαβεν ποθήσωμεν (Ambigua 7-1076B31). Aceasta implică ciclul progresului dintr-o singură cauză și întoarcerea înapoi, asupra cărora au insistat neoplatoniștii la deșteptarea lui Platon asupra lui Aristotel. Aceste idei sunt evidente în a XII-lea propoziție către Proclu (*Elementele* p. 14 cu comentariile lui Dodd, p. 68) care au atins cât se poate de mult gândirea maximiană.

(πρόδο, ανάβασις, ανάληψις).¹³³ Ce ar putea semnifica numele acestea? Mai întâi Maxim remarcă¹³⁴ o mulțime de rațiuni care indică o substanță, o legătură sau un fel de har (conversiv un fel de distrugere). Acestea el le exemplifică în *om, răul, omul, omul ca și Dumnezeu*. „Ființa și ființa numită Dumnezeu, spune Maxim, omul nu are nici natură și nici legătură; dar el devine și este numit așa prin instituție (θέσις)¹³⁵ și har. Harul instituției este în întregime fără nici un fel de legătură și nu are nici un fel de putere în natura receptivă¹³⁶ din moment ce în acest caz nu mai este harul cel manifestat în energie (care precede) din puterea naturală. Mai mult, faptul ar fi un fel de paradox, căci am putea spune că îndumnezeirea ar rezulta din tăria receptivă a naturii... Căci puterea naturală a lucrurilor nu este nimic altceva decât mișcarea lipsită de deviație a naturii în operația ei. Cum ar fi posibil ca îndumnezeirea să îl plaseze pe om afară din sine însuși (ἐξίστησις ἑαυτοῦ τὸν θεούμενον) dar el nu ar fi cuprins în limitele naturii, lucru pe care pur și simplu nu îl văd (Ambigua 20-1237A12-B13).

Aceasta constituie un fel de considerație teoretică a îndumnezeirii și a extazului. Aici, în pasajul Ambigua 7 există cel puțin o suspiciune cu un anumit fel de tratament fenomenologic. În *Ambigua* noastră prezentă Maxim a trebuit să pună în aplicație o teorie următoare la adresa răpirii Sfântului Pavel. Aceasta ne oferă alte clarificări.

Progresul indică o detașate voluntară deja împlinită care a fost plasată afară de sensul natural al activității τῆς κατ' αἴσθησιν φυσικῆς ἐνεργείας ἔξω γενόμενον sau mai bine spus convertirea într-un obicei duhovnicesc (Ambigua 20-1237C6-13).

Asumarea indică o locuire subsecventă și o așezare în Dumnezeu. Aceasta, doctorul, Grigorie, a fost afirmată prin arătarea suferinței apostolului, prin realizarea lui. „Căci asumarea este o patimă a celor asumați, o operație a celui care asumă” (ἡ ἀνάληψις γάρ πάθος ἐστὶ τοῦ ἀναλαμβανομένου, ἐνέργεια δέ τοῦ ἀναλαμβάνοντος Ambigua 20-1237Δ3-9).

În aceste stadii avem diferite referințe ale diferitelor stadii ale contemplației naturale și a rugăciunii. Acestea la sfârșitul final care ar merita numele de extaz, ca fiind pasiv și dincolo de limitele naturii.

Pasajul IV

Pasajul din Mistagogia 23 adaugă o notă nouă la ceea ce a fost deja existent, mai bine spus folosința oglinzii ca și figură. Aceasta în legătură cu folosințele lui Maxim referitoare la Dionisie, la care ne vom întoarce mai apoi. Pentru restul, există un citat tacit despre *suferința dionisiacă a dumnezeiescului*¹³⁷ și un citat din el¹³⁸ în care este conținută referința

¹³³ Teologica 2 σαθ 28, 26, PG 36.52C.

¹³⁴ Ambigua 20-1236Df.

¹³⁵ Am fost capabil să găsesc o singură ofertă multumitoare a lui θέσις. Ea semnifică pom semnificativ și un act liber implicând o distincție nu prin opoziție la natură (φύσις). A se vedea TP 1-33C11-13 și LS în special III și V, 3.

¹³⁶ Δύναμις δεκτική (1237B1): adjectivul este ambiguu. Forma lui ar indica un sens pasiv, dar contextul aici este altundeva (TP I, 33B, Thal 22.326D9) excluzând o astfel de interpretare. Maxim se gândește mai întâi la un fel de potență activă prin conceptul de potență pasivă în sensul neoplatonic (a se vedea Proclu, *Elemente* prop. 78 cu comentariile lui Dodd, p. 242). A se vedea mia jos în pasajul VIII, nota 30.

¹³⁷ Mistagogia 23-701B13, DN 2.9-648B3.

¹³⁸ Mistagogia 23-701C6-13 DN 4-22, 724B.

la oglindă. Prin urmare putem trece la abordarea suferinței și a îndumnezeirii pe care le găsim în al 22-lea răspuns către Talasie.

Pasajul V

Talasie a ridicat problema afară din contextul Sfântului Pavel care se spune că sfârșitul timpurilor a ajuns la noi (1 Corinteni 10, 39) și presupunerea credinței care v-a reieșii din ea (Efeseni 1, 18) adică faptul că bogățiile lui Dumnezeu se vor face văzute în veacul viitor. Ce putem noi face cu prezenta antinomie? Una din replicile lui Maxim este să se arate un fel de bifurcație a veacurilor în paralel cu corelativii acțiunii și ai patimii, atribuite veacurilor de acum, în care trăim, toată activitatea stadiului viitor și a celui pasiv. Contrastul este puternic¹³⁹ și lui îi lipsește orice fel de nuanță. O lectură atentă a acestor explicații acestor două membre ar putea modifica prima impresie.

„Noi suntem făcători, spune Maxim, atâta vreme cât puterea noastră naturală, creatoare a virtuților este activă și energetică¹⁴⁰ și puterea noastră intelectuală lipsită de relaționare,¹⁴¹ receptivă la toate cunoștințele, merge prin toată lumea ființei și a gândurilor, lăsând veacurile în urma ei. Noi suferim când, terminând cu rațiunile lucrurilor care au venit din nimic, am căzut în ignoranță (ἀγνώστος) față de cauză care sunt și care au oferit un fel de odihnă puterilor noastre native dimpreună cu ceea ce este natural finit, devenind cea ce este un fel de împlinire a puterii în natură. Căci nici un fel de lucru făcut al naturii nu își îndeplinește propria îndumnezeire; căci a oferi proporționalitate harului îndumnezeirii ființelor este ceva nativ și propriu numai harului dumnezeiesc, care iluminează natura cu o lumină supra naturală și care o ridică deasupra propriilor limite într-un exces de mărire” (Thal. 22-320D7-321A12).

Acestea sunt niște poziții pure. Deși verbele paralele ale facerii și ale suferinței sunt la timpul prezent, totuși un anumit fel de nesiguranță ar trebui să stea pe membrele acestea (probabil unele nu vor ajunge la același nivel de suferință) lucru care este arătat de un subjonctiv aorist subsecvent. Dar acum Maxim ne avertizează de primul text paulinic: *sfârșitul vremurilor a ajuns la noi*. Deși nu am primit plinătatea harului lui Hristos, totuși virtuțile și rațiunile, care ar putea fi cunoscute, sunt un fel de tipuri (prin care Dumnezeu

¹³⁹ În pasajul II n-am întâlnit deja cu un contrast puternic al activității și al pasivității („puterea extatică, πρὸς τὸ πάσχον ἐνάγουσαν” (Thassium 7-1088D6). Aici contrastul este exprimat prin ποιούμεν ... πάσχον ἐνάγουσαν” (Talasie 22-320D7, 12). Acest contrast are rădăcini în filosofia stoică și în cea neoplatonică. Filon a luat-o deja înainte: ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ πασιν ὁ οὐ θεμὶς ἐπιγράψασθα γενητῶ ἴδιον δὲ γενητοῦ δὲ τὸ πάσχειν (De cherubim, 24 (77) – Cohn-Wendland 1, 189. A se vedea Wolfson, H. A. Filon 133f (Cambridge, Mass., 1948) de unde am luat referințele). A opta propoziție a lui Proclus (Elemente p. 74) putem, citii: „natura potrivită a tuturor corpurilor asupra cărora se acționează de către toți agenții netrupești...” Secvența propozițiilor îi lipsește principiul sufletelor, dar a rămas o mare dificultate pentru neoplatoniștii după comentariile lui Dodds (Elemente, p. 252). O dificultate, nu numai pentru filosofi ci și pentru teologi. Patriarhul Serghei, care i-a scris lui Honoriu, atribuie operația lui Hristos Dumnezeirii și suferinței umanității (Mansi 11.536A10-B8), ca să fim siguri aceasta este un fel de citat din Grigorie de Nyssa (Contra Eunomium, III, 4.8 Jaeger, vol II, p. 129 PG 45.713A1-7) ci ceva mult mai tendențios, prin care Profirie menține o opoziție analogă (a se vedea TP 28-349C, 352B2) și Maxim care este citat mai sus nr. 5 în care problema îndumnezeirii este evidentă.

¹⁴⁰ Δύναμιν... ἐνεργουμένην (Thal. 22-320D8); cf. Ambigua 15-1224B.

¹⁴¹ Non-relațională νοεράν ἀσχετως δύναμιν (320-D9). O să i-au acest adverb ca însemnând obiectele cunoscute ca având un fel de rațiune de relație cu cunoscătorul creat. Aceasta ar însemna o derogare a folosinței generale găsită în Maxim și care se pune în practică ca aplicându-se lui ἀσχετος numai cu niște relații cauzal ale Creatorului față de creatură. Aici avem de a face nu cu relațiile cauzale ci cu cele cognitive. A se vedea mai sus p. 101.

voiește să devină om în cei vrednici” (Thal. 22-321B7). Desăvârșirea îndumnezeirii (și a extazului) este referită la lumea viitoare; dar mai există o pregătire și umbrire a acesteia, în virtutea întrupării și a vieții active.

Pasaje 17

Ultimele din aceste pasaje majore sunt de o dată mai târzie, probabil cca. 15 ani după Ambigua 7¹⁴² pentru toate apologiile. Am văzut cum Maxim a vorbit numai de „o operație a lui Dumnezeu și a celor vrednici, din singur Dumnezeu” (a se vedea mai sus). Acuza că acesta este un pasaj monoenergist, spune el, este imediat respinsă. El a deschis stadiul viitor al sfinților și a făcut referințe la acțiunea îndumnezeitoare a lui Dumnezeu care este singur. Motivul este unul simplu: o operație care curge din putere, care iasă din această substanță; de aici o anumită putere care nu se găsește în natură și nici în acțiunile ei cooperative. Îndumnezeirea nu este ceva care ne poate fi subiectul nostru, ci instituția (θέσις) și harul lui Dumnezeu care posedat prin natură, care fiind posedat prin natură ne face să fim conștienți că „Dumnezeu poate fi deplin cunoscut (τελείως γνωσθή) și el rămâne deplin neînțeleș (παντελώς ἀκατάληπτος)” (TP 1-33C13).¹⁴³ Maxim concludă imediat că „eu nu am spus acestea față de o putere naturală acelor care vor suferii această (îndumnezeire), operația care v-a înceta funcția ei naturală, căci eu nu am arătat numai suferința ca și un fruct al binelui dar am arătat puterea supra-esențială singură ca fiind efectivă a îndumnezeirii și a devenirii prin har” (TP 1-33C14-36A2).¹⁴⁴

Această lucrare poate fii acceptată ca fiind deplin înțeleasă. Început pasajului cu pricina este după cum urmează: „nu spun că așa trebuie împlinit liberul arbitru...” (a se vedea mai sus). Faptul rămâne: a existat o deficiență de exprimare, o deficiență pe care dialectica neoplatonică a unor afirmații succesive și negații a fost parțial responsabilă. Este un fel de jargon care trebuie mânuit cu discreție și chiar și așa, el ne permite mult prea ușor ca aceste capitole să fie neînțelese direct. Așa stă răspunsul; dar el a ocazionat un fel de afirmație mai explicită cu privire la natură, putere, operație: o triadă pe care am abordat-o în capitolul II.

Sumar

Ἐκχώρησις γνωμική și un „extaz paralel al lucrurilor care aparțin natural sau despre care credem în ele în mod natural.” (τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ’ αὐτῆς καὶ ὄντων καὶ νοουμένων) a primului pasaj par că indică nu supresiunea simțurilor și a conștiinței ci ieșirea sufletului, în special facultatea volițională, care iasă dincolo de puterea lui nativă. Al doilea pasaj se leagă fără de nici un fel de greșală de tăria extatică a sufletului față de suferința lucrurilor dumnezeiești care au purces primele. În ambele cazuri este exemplificată¹⁴⁵ îndumnezeirea în felul în care lumina pătrunde în aer, foc sau fier. Al treilea pasaj, fiindcă în cazul răpirii Sfântului Pavel, poate fi înțeleș sub termenii *progres* și *ascensiune* a alienării simțurilor și a altor fenomene atribuite extazului, făcând cât se poate

¹⁴² Lista datată 80.

¹⁴³ Despre acest oximoron a se compara Dionisie ep. 3-1069B și restul.

¹⁴⁴ Ultima linie (în retipărirea textului lui Migne) poate fi citit ca καὶ τὰ χάριν τῶν θεωθέντων. Acest τὰ χάριν nu înseamnă nimic, pentru traducerea mea (care am redat-o prin καὶ κατὰ χάριν...)

¹⁴⁵ Ambigua 7-1076A3, 1088D8. Efectul acestei ilustrații dumnezeiești este posesiunea dumnezeiescului ἰδιώματα. A compara Char. 252, 325. aici numai cei implicați în pasajele noastre sunt legați de stadiul viitor, unde se face mențiune de cele ce sunt mai puțin necesare.

de clar că *asumarea* este ceva mult mai exaltat. În acest caz, *asumarea* este îndumnezeire, este extaz. Aceste alienații și restul sunt prezente aici, din câte se pare pur cazual; cazul Sfântului Pavel cere includerea lor. Ordinea este fundamental ca găsită în alte locuri din Maxim: practică, teorie, teologie. Aceasta este oferit în partea a doua, un fel de explicație alternativă (Ambigua 20-1240A11-B4). Fenomenele externe sunt indicate, subordinativ numai de practică și de teorie. În alt loc, după cunoștințele mele, nu există nici un fel de mențiune a lor.

Pentru Maxim, extazul este un rezultat al îndumnezeirii și înseamnă că asupra aceluia subiect definit se acționează dincolo de limitele puterii naturale; din partea subiectului există o ieșire a voinței lui Dumnezeu, care este în întregime impregnată cu o voință dumnezeiască. Alte efecte, cum ar fi suspendarea simțurilor externe sunt secundare și lipsite de esențial. Această distincție a fost mai ușor de realizat pentru Maxim fiindcă el consideră mai mult decât orice dobândirea stadiului viitor al celor fericiți și nu un fel de condiție tranzitorie verificată de anumiți mistici. În același timp el este gata să arate cu mare forță și claritate gratuitatea desăvârșită a harului îndumnezeirii. Influența lui Dionisie este evidentă mai în tot locul, doar că în aceste locuri Dionisie nu a dobândit nici un fel de claritate deplină: extazul ca și stadiu al celor fericiți nu este distins de extazul ca și răpire mistică; gratuitatea deplină a harului nu este propusă îndubitabil. Maxim, în textul prezentat aici, a realizat acest lucru în avans.

C. Evagrianul din Maxim

Ce vom putea spune atunci de flavoarea și influența evagriană? Ar avea Maxim oare talentul de a nu se adapta pur și simplu la textele și doctrinele evagriene, astfel încât această doctrină care a fost numai schițată să rămână tare și nestrucată? Un răspuns convingător, dacă așa am putea să nădăjduim de la un autor ca și Maxim, se v-a găsi numai într-un studiu a acelor opere în care influența lui Evagrie este cea mai semnificativă. Aici găsim nu numai adaptarea cunoscută ci și un fel de adaptare suficientă, același lucru ar putea fi asumat cu o anumită încredere de anumite pasaje ocazionale în restul lucrării. Prin urmare avem o întoarcere la *Capitolele despre milostenie*, pentru a afirma nu numai îndatorarea față de Evagrie,¹⁴⁶ ci și măsura în adâncime în doctrina *minții* și a *naturii*. În acest sens doctrina lui Evagrie exclude conceptual posibilitatea oricărui transcendentalism și face imposibilă orice folosință *mai presus de natură* sau faze de acest fel pentru a exprima gratuitatea atașamentului față de Dumnezeu. Ca să procedăm metodic, trebuie mai întâi să arătăm mai pe scurt doctrina lui Evagrie. Făcând așa îi voi urma lui Hausser și von Balthasar.¹⁴⁷

¹⁴⁶ A arăta o astfel de îndatorare a fost principiul lui Viller în articolul său, *Aux soirees...* prin care el a arătat limitele evagriansimului lui Maxim ca fiind afară din discuție. Acestea sunt detaliile obișnuite a celor doi scriitori care trebuie subliniate” (p. 257). Viller nu are nici un fel de dubii că deși Maxim și-a luat *tot sistemul* lui de la Evagrie, totuși, el a fost destul de înțelept să lase la o parte tot ceea ce a fost eterodox (p. 259). Problematizarea noastră esențială este faptul că Maxim și-a asumat tot *sistemul* lui Evagrie, inclusiv posibilitatea cheie a conceptului său despre suflet sau am putea spune că el nu și-a asumat analiza psihologică a vieții duhovnicești, în analiza căreia Maxim a dus la cel mai înalt nivel înțelepciunea monahală tradițională. La fel și Evagrie, cu nimic mai puțin decât Maxim a ținut la ceea ce este tradițional (Viller, p. 269, nota 197).

¹⁴⁷ Hausser, *Ignoranță infinită*, OCP 2 (1936), 351-362 și von Balthasar, *Metafizica și mistica lui Evagrie Ponticul*, Zam 14 (1939), pp. 31-47. Sumarul meu a fost completat mai înainte ca eu să citesc articolul lui Guillaumont: *Textul veritabil al „Gnosticiei” a lui Evagrie Ponticul*, *Magazinul istoriei religiilor*, 142 (1952) 156-205. numai o parte din textele pe care le-am citat este menționată în acest articol. Este textul B centuriile

Întregul doctinei lui Evagrie nu a fost sumarizat dar ceea ce o caracterizează este ceva specific lui Evagrie ca și concep tal minții (mintea goală) ca fiind creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a Treimii și a chipului care a avut puterea nativă de a primii cunoașterea binecuvântatei Treimi. Faptul că a existat o creație subsecventă, pe baza mișcării, un lucru rău, căruia i s-a datorat trupul și facultățile naturale, irascibilul și concupiscentul, este ceva care ar putea fi coerent cu prima poziție, dar nu ne privește direct, cu excepția curăției credinței, mintea se vede pe sine, după propria ei stare și condiție și la fel este și cu Treimea. Dar să îl lăsăm pe Evagrie să vorbească.

- A. Mintea desăvârșită este cea care este ușor de a primii un fel de cunoaștere esențială (*Centuriile* 3.12 FR. 196).
- B. Sufletul este mintea care prin neglijență a căzut din Monadă și căreia îi lipsește vigilența descrisă în rândul practicii. *Cent.* 3. 28 din Guillaumont, a se vedea nota 28. Sufletul păcătos poate fi considerat mintea care prin neglijență a căzut din considerația Sfintei Monade și necesită mai mult muncă pentru a se face pe sine vrednică de chipul Treimii de la care a căzut (*Centuria* 3., 28, FR. 206).
- D. Chipul lui Dumnezeu nu este cel despre care am putea spune un semn al înțelepciunii ar putea fi portretizat – un lucru care și el poate fi făcut din cele patru elemente – după chipul lui Dumnezeu, ca fiind capabil de a primii cunoașterea Treimii (*Centuriile* 3.32 FR. 210).
- E. Pentru această minte goală am putea spune că ea este natura ei; cartea ei de replică și la final înseși disponibilitatea și interogația ei (*Centuriile* 3.70 Fr. 2.36).
- F. Binecuvântat fie cel care ajunge la un fel de cunoaștere de netrecut (*Centuriile* 3.88 fr. 256).
- G. Dacă noi posedăm cunoașterea și mânia în comun cu animalele nu ar trebui să uităm că la finalul creației noastre aceste lucruri nu au fost create dintr-o dată cu noi, ci au ajuns la noi prin rațiunea mișcării naturii *Centuriile* 6.85 fr. 416.
- H. Împărăția cerurilor pentru Maxim este înseși punctul central al creștinismului, este cunoașterea Sfintei Treimi, care este co-extensivă cu facerea minții și cea care trece dincolo de nestricăciune *Practicus* 1.3 PG 40. 1221D.
- I. Semnul nepătimirii minții poate fi început să se vadă ca fiind un fel de strălucire, rămânând liniștită dincolo de fantomele somnului și privind cu seninătate la lucruri. *Practicus* 1.59 PG 40.1236A.
- J. Când mintea abandonând pe omul cel din urmă v-a limita pe omul harului, atunci ea își v-a vedea propriul lui stadiu în timpul rugăciunii, ca și safir sau culoare cerească... *Practicus* 1.70 PG 40-1244A; cf. ep. 39 FR. 593 med. *Cent. Suppl.* 2. Fr. 424, *Lib. Gen.* 147 Fr. 552.
- K. ...Fericită este mintea care posedă o libertate deplină față de forme (ἀμωρφία) în timpul rugăciunii. *De oratione* Pseudo Nilii 117.
- L. Binecuvântată fie mintea care în timpul rugăciunii este lipsită deplin de sensibilitate (ἀναίσθησία). *De oratione* 120.

În aceste fragmente am putea vedea ceea ce afirmă doctrina evagriană prin care chipul primei creații are o capacitate nativă de a primii cunoașterea Sfintei Treimi și că

3.28. aici am inserat o redare a textului lui Guillaumont (p. 183) în textul meu. Să remarcăm aici versiunea modificată vorbind de un suflet păcătos care elimină tranzitul din ordinea morală în cea ontologică *un fel de idee stăpânitoare a origenismului*, după Guillaumont (p. 18), 191, 194. A se vedea și capitolul I nota 30.

cunoașterea ei este amplă și realizată din diferite sufletele, care este realizată de condiția minții curățite văzută ca și lumină. Acestea sunt concepte care exclud orice idee de extaz, care stă afară din ființă, lucru ce nu a fost străin lui Evagrie; de fapt rugăciunea lipsită de formă este aceasta la fel cum este un termen folosit pentru έκδημία sau răpire.¹⁴⁸

În revizuirea lucrărilor lui Maxim cu scopul de a le compara cu niște puncte precise ale doctrinei lui Evagrie după cum am indicat, am fi cel mai bine mai întâi să arătăm anumite puncte din vocabular. Astfel, migrația rugăciunii curate (ékδημία) se găsește în *Capetele despre milostenie* 3.20 și deasemenea de două sau de trei ori într-o formă verbală (Char. 1.10, 2.28). Apare și răpirea (Char. 1, 12, 2.6 și Ambigua 10-113C1, Ambigua 20-1237C4). Nu putem spune că ele sunt un fel de citat preferat al lui Maxim atunci când realizăm că rugăciunea apare de 34 de ori în patru capete (*rugăciunea curată* de 6 ori) și mintea (νόυς) de peste 100 de ori (*mintea pură* de 8 ori). Pe de cealaltă parte, extazul nu apare deloc. Patima pentru milostenie (Char. 3.67, 66, 71) nu împlinește rolul *erosului dionisian extatic*. Cuvântul eros apare în Char. 1. 10, 11, 2, 6, 47.48 unde stă în legătură cu έκδημία și cu „lipsa de conștiință” decare vorbește Hausser în articolul său (p. 3551) și care prin textul evagrian (a se vedea mai sus), se referă la ignoranța creaturilor ca și condiție pentru rugăciunea curată mai mult decât pentru ignoranța față de Dumnezeu de care vorbește Evagrie (textul E și I mai sus).

Dincolo de pasajele care le-am menționat mai sus unde apare cuvântul *răpire*, există alte capitole care exprimă această idee. Astfel, în Char 1, 11 mintea, înaripându-și calea ei spre Dumnezeu prin rugăciune curată, iasă din toate lucrurile... (Char. 1, 39). „Stadiul suprem al rugăciunii poate fi considerat atunci când mintea trece prin carne și lumea rămâne în întregime neatinsă în rugăciune în probleme și forme” (Char. 2, 61).

Culmea rugăciunii, subsecvent față de contemplația creaturilor este ajungerea la cunoașterea Sfintei Treimi, unde sunt ceva capitole pe care Maxim le folosește ca să ne învețe. „Când o minte este deplin eliberată de patimi, atunci merge direct spre contemplația creaturilor, realizându-și calea spre cunoașterea Sfintei Treimi” (Char. 1. 86). Similar acestora sunt capitolele 94 și 97 ale primei *Centurii*, dar cumva diferit, părțile 21 și 98 a primelor *Centurii*, deși cumva diferit, părțile 21 și 98 din a doua. În a patra *Centurie* din capitolele 47 și 77 se pune contemplarea Treimii în legătură cu credința, lucru care trebuie remarcat. Singura mențiune explicită a Treimii în aceste *Centurii* 4.8 accentuează simplitatea în contrast cu creaturile. Fără o mențiune explicită a acestui gând general ne putem găsi o explicație în alt loc, după cum ar fi Char. 399 (cu ocazia articolului lui Hausser, *Ignoranță infinită*), în care mintea desăvârșită „este ceva mai mult decât lipsa de cunoașterea a supra-cunoașterii supra-cognoscibilului” ca fiind gândit „adevărata credință.” Ajungând în acest moment prin atâtea superlative paradoxale, la ce se potrivește ca o altă formă a aceleiași *Centurii* să fie inclusă unde din nou se joacă un fel de rol secund între credință și cunoaștere. „Virtuțile separă mintea de patimi, contemplația duhovnicească de reprezentările simple (νοήματα); rugăciunea curată este înlocuită de Dumnezeu. La ceasta capitolul următor răspunde punct cu punct: „virtuțile sunt un fel de ordine a creaturilor; această cunoaștere este un fel de ansamblu față de cunoscător; cunoscătorul un fel de cunoscut în ignoranță și ceva care cunoaște dincolo de orice cunoaștere.” (Char. 3.44, 45; cf. Evagrie *Cent.* 1.87 fr. 122). Asupra acestor pasaje se v-a putea arunca un anumit fel de lumină numai atunci când vom ajunge la un text din *Întrebări către Talasie* (Pasajul IX de mai jos) ; dar pentru moment este destul numai să ne atragem atenția asupra lor.

¹⁴⁸ De oratione 46, 52.

Dacă analiza mea la *Centuriile despre milostenie* a fost potrivită, am văzut că în nici un alt loc Maxim nu și-a asumat gândirea evagriană în așa de mare măsură¹⁴⁹ că mintea curată sau cea desăvârșită ar putea părea că are un fel de putere la o cunoaștere receptivă a Sfintei Treimi sau că cunoașterea este cumva un fel de corespondență cu facerea sufletească: sunt făcute mai puține referințe la facerea sufletului; cu mult mai puțin există niște referințe la sufletul care se caută pe sine în rugăciune. Totuși, acestea sunt tocmai punctele pe care gândirea evagriană le-a avut formal în conflict cu doctrina dionisiană. Dar Maxim chiar și dacă a căutat un anumit fel de extaz arătat în raport cu influența dionisiană, nu și-a luat prin sine doctrina ci mai mult a transpus-o într-un alt plan. Problema relației mutuale a lui Evagrie și a lui Dionisie în Maxim rămâne deschisă. Acestea este punctul general pe care îl voi face aici.¹⁵⁰

Literatura *Secolelor* nu este un fel de formă aptă pentru o expresie conținută a gândirii, cu atât mai mult cu cât în cazul *Centurilor despre milostenie*, atunci când autorul pretinde că oferă numai un produs a citirilor lui diligente (*Prologul la centurii* 960A). Dacă atunci voim să îl găsim pe Maxim ca expunându-și propria gândire cu privire la problema minții, a naturii și a rugăciunii curate, trebuie să căutăm acolo unde el își dezvoltă liber astfel de teme. Acum, după cum vom vedea în *Ambigua* 10 există astfel de pasaje, la care am mai putea adăuga încă două din alte *Răspunsuri către Talasie*.

Mai înainte de a introduce aceste pasaje ar fi bine să ne reamintim de natura acestui *Ambigua*. Ocazia lui a fost un fel de pasaj al lui Grigorie unde exercițiul virtuților a părut în întregime neglijat în descrierea vieții duhovnicești. Intenția dominantă a lui Maxim în întreg răspunsul lui a fost armonia necesară a virtuților și a cunoașterii în toată starea de tranzit (διάβασις) din această viață în spre bucuria finală în Dumnezeu. Apoi el este interesat de viața duhovnicească din lumea de aici și nu ca și în *Ambigua* 7 cu stadiul fericirii celei cerești. De obicei noi îl găsim explicând aceste lucruri de două ori în detaliu ca și exercițiu al virtuților, în contemplarea naturală și în teologia (rugăciunii curate): angajamentul triadic se găsește în Evagrie și în *Centuriile* maximiene.

¹⁴⁹ Viller nu îi urmează tot timpul lui Maxim și nici căii lui Evagrie (e. g. P. 255f) dar nu oferă o a doua gândire importării acestui fapt. A se vedea nota de mai apoi.

¹⁵⁰ Viller sugerează un alt fel de a identifica poziția evagriană și pe cea maximiană în comentariul lui la Capitolele despre milostenie 3.97 (p. 249), care vorbește de minte ca fiind *modelată după ce a fost confirmată decisiv pentru a prinde obiectul contemplației* (πρός έκαστον νοημα μετασχηματίζεσθαι πέφυκε... προς έκαστον νοημα ποικίλος μεταμορφοσθαι). Aceasta este sugerat ca și un fel de asumare a contextului origenist-evagrian al căderii duhurilor curate (din henada primitivă în trupuri ca și un fel de blestem proporțional cu nivelul păcatului. Hausser a epitomizat teoria evagriană a cunoașterii comentând la *De oratione*, 50 „o mare principiu dominat de nici un fel de formulă în termenii unei axiome generale a cunoașterii ca fiind o asimilare eliberată de consimțământul cunoașterii.” Într-o notă de subsol același autor inversează o frază a lui Evagrie pentru a obține un fel de formulare perfectă a acestui principiu. *Dumnezeu cunoaște ceea ce este*, un fel de inteligență creată a ceea ce poate fi cunoscut” (Hausser, *Tratatul despre rugăciune a lui Evagrie Ponticul*, RAM, 18 (1934), p. 82. Viller a fost cel care a atribuit aceiași teorie cunoașterii lui Evagrie și a lui Maxim., dar este imposibil să îl vedem respingerea lui Maxim a henadei, a doctrinei lui ca fiind de o natură compusă a omului (a trupului și a sufletului). A vedea că *modelarea după* Char. 3.97 este luată nu ontologic ci moral, ar fi destul să citim Char. 3.52: „mintea unită cu Dumnezeu... devine înțeleaptă, bună...într-un cuvânt, conține în sine toate atributele dumnezeiești (ιδιώματα). Dar atunci când o părăsește și pătrunde în cele materiale, devine fie ca și un animal domestic, iubitor de plăceri sau ca și un animal sălbatic, luptându-se pentru aceste lucruri cu oamenii.” Din întâmplare am atins mai recent următoarele rânduri *Parakletike*, oda a patra de la slujba privegherii de Duminică (Ediția romană, 1885, p. 453). Μεταστισον καί μεταμορφωσον έκ κακίας μέ πάσης προς άρετήν μόνη άσχηματιτε καί άναλλοίετε Τριάς...

Pasajul VII

Primele¹⁵¹ pasaje (Ambigua 10-112Df) descriu mișcările sufletului după cum au fost ele văzute de niște oameni iluminați de har. Ele sunt în număr de trei: mintea, rațiunea și harul. Prima este simplă, imposibil de interpretat, mișcându-se spre Dumnezeu în ignoranță (ἀγνώστως), fără să câștige nici un fel de cunoaștere a lui Dumnezeu din lucruri din cauza unei excelențe uimitoare, căci în această mișcare mintea se pierde pe sine față de mișcarea de sine cu privire la lucruri și se odihnește de la operațiile ei potrivite (Ambigua 10-112D7-113A2, 113B2-4). Mișcarea rațională permite un fel de definiție cazuală a Necunoscutului și prin propria ei operație dobândește o cunoaștere științifică a lucrurilor prin *rațiunile*¹⁵² lor (Ambigua 10-113A2-6, 14). Această mișcare a simțurilor este compusă și are contact nu lucrurile externe și, ca și pentru anumite semne, ea își pune amprenta asupra rațiunilor lucrurilor vizibile (Ambigua 10-113A6-14). Există astfel o trecere de la lucrurile perceptibile sensibile la adevărata contemplație a creaturilor în Dumnezeu, la o mișcare spre Dumnezeu căreia îi lipsește ofertele conceptuale ale gândirii noastre obișnuite. Finalul acestor mișcări direcționate de har este că „oamenii sunt declarați potriviți prin Duhul ca să fie amestecați deplin cu Dumnezeu și să poarte chipul Celui ceresc, pe atâta cât pot oamenii” (Ambigua 10-113B5-10).

Pe de-a întregul un de pasaj ca acesta nu este străin nici nu Evagrie și nici lui Dionisie. Dacă ne-am apropia cu atenție de funcția minții, trebuie să spun ca să nu fim deplin evagrieni că nu există nici un fel de aluzie la unirea unei viziuni împlinite de sine. Ci mai mult mișcarea minții, o mișcare perpetuă (Ambigua 10-113D3D2-116C1) care constă din ignoranță (ἀγνώστως) datorită unei excelențe remarcabile a obiectului (δία τὴν ὑπεροχὴν) și ceva care este deosebit, după cum am putea interfera, față de o operație naturală față de care se odihnește. Aceste elemente sunt dionisiene.

În acest moment Maxim inserează un pasaj despre Dumnezeu și omul ca fiind exemplari ai unui și altuia, care la o primă privire ar părea că sunt legați de ideea evagriană a puterilor native ale sufletului ca și chip care ar putea primii chipul Treimic. Iată cum sună această idee: „ei spun¹⁵³ că Dumnezeu și omul sunt exemplari unul altuia: și că Dumnezeu se face om de dragul omului din iubire, atâta vreme cât Dumnezeu prin milostenie l-a îndumnezeit prin sineși că omul a cuprins de Dumnezeu în minte înaintând spre cele ce nu pot fi cunoscute,¹⁵⁴ în măsura în care omul s-a arătat prin virtuți cea ce este Dumnezeu prin natura Lui invizibilă” (Ambigua 10-113B10-C2).

¹⁵¹ Pentru conveniență în referințele de față am adăugat acest al doilea grup de pasaje consecutiv cu cele ale primului grup despre extaz.

¹⁵² Proclu scrie (*Elemente* prop. 11, Dodds, p. 12): ἡ τῶν αἰτίων γνώσις ἐπιστημῆς ἐστὶν ἔργον. A se vedea citatele și comentariile lui Dodds (198). Doctrina este ceva comun. Maxim vorbește de faptul că ne mișcăm fără să știm către cauza lucrurilor (Thal. 22, 320D13-320D13, cf. pasajul de mai sus).a ceasta este numai o expresie care variază a mișcării minții, explicată în pasajul care acum se află în discuție. Posibilitatea acestei mișcări ultime se bazează pe o cunoaștere cazuală a lui Dumnezeu, astfel încât putem vorbi de faptul că ne mișcăm conștient spre Dumnezeu (mișcare a minții) către cauza cunoscută prin mișcarea rațiunii.

¹⁵³ Ar fi o mare satisfacție ca să fim capabili să sfâșiem anonimitatea acestui *ei spun*. Ni se reamintește că la un anumit moment propria *Mistagogie* a lui Maxim și a lui Dionisie, dar ceva mai precis decât un număr similar al gândirii pe care a trebuit să o descopăr.

¹⁵⁴ *Necunoscutul*(Ambigua 10-113C1): τὸ γινωστόν după Oeheiller și Gad. Gr. 39 (am verificat traducerile lui Oechler la un microfilm a lui Gud. 39), Scotus *ineognitum*; Monac. gr. 363f, 90b, *penult.*: τὸ ἀγνώστον – care în cele din urmă are o lectură corectă.

O astfel de corespondență inversă: Întrupare-îndumnezeire este o temă obișnuită care apare de mai multe ori în Maxim.¹⁵⁵ Înseși ideea unei exemplarități mutuale pare mult mai aproape de Dionisie, dar ar putea părea ceva înrudit cu pasajul din Thal. 63 (a se vedea mai jos pasajul X) unde Maxim vorbește de faptul că trebuie să îl cunoaștem pe Dumnezeu prin sinele nostru și prin sine să ajungem într-o mișcare de revers către Dumnezeu.

Pasajul VIII

Al doilea pasaj din Ambigua 10 (1133A-1137C) este o expunere detaliată a celor cinci moduri ale contemplației naturale: *substanță, mișcare, diferență, amestecare* (κράσις) și *poziție* (θέσις), luate singure în diferite poziții și în niște combinații variate și în cele din urmă, în reducția lor la unu. În cursul acestei expuneri, pronia și judecata evagriană au fost distinse, fără să mai menționăm alte nume și a fost restrânsă numai la ordinea morală singură (Ambigua 10-1133Df).¹⁵⁶ Mențiunea Binecuvântatei Treimi (Ambigua 10-1136C) nepotrivită plasată în fața considerațiilor contemplației naturale. Aici există o legătură cu o inițiere, ceva supranatural,¹⁵⁷ dar totuși ceva natural cu triada naturală ca și bază: *ființă, a fi înțelept, a fi viu*.¹⁵⁸

Ce aparține acum mult mai mult de interesul nostru este rezultatul reducăției finale la unu. În aceasta, eu sumarizez aici, pe sfinții care au lăsat o anumită amprentă, atât ce se poate, *rațiunea* care umple toată lumea morală cu diferite forme de virtute, ajungând la un final pentru toate ființele și virtuțile (cf. Char. 1, 19), mergând în spre ignoranță față de acea Rațiune mai presus de toate la care toate au venit și „în întregime, atât cât privește puterea naturală”¹⁵⁹ în ele permite ca ele să fie în întregime unite și sunt, atât cât pot fi, calificate de El ca fiind capabile să fie caracterizate numai de El, ca și cea mai clară dintre oglinzi, având formă fără nici un fel de diminuare a păstrării în întregime a rațiunilor lui Dumnezeu (όλου του ένωρωντος θεού λόγου τό είδος άπαρλαείπτως) în om, care prin sine manifestă un fel de caracteristici dumnezeiești, nici un fel de semn antic, prin care elementul uman este indicat natural, fiind lăsat, lăsând loc liber pentru ceva mai bun, cum ar fi un aer întunecat transfuzionat în întregime de lumină” (Ambigua 10-1137B, traducere B11-C6).

Din nou și aici se pare că ne întâlnim cu un element evagrian. Această formă a *Cuvântului*, care apare într-o oglindă, nu reprezintă viziunea lui Evagrie a Treimii în substanța sufletului (textele C și G de mai sus). Oglindă este înseși cuvântul pe care Gabriel Horn l-a ales acum vreo 25 de ani pentru a exprima viziunea imanentă ca și opusă cele transcendente și *norului întunecat* dionisian.¹⁶⁰ Totuși, în aceste caz cuvântul *oglină* este cât se poate de mult dionisian. Fraza *cea mai clară dintre oglinzi* se găsește în DN 422-724B

¹⁵⁵ Ofer aici niște exemple; Ambigua 33-1288A; 60-1385B; Thal 61-632A; 64-725C, ep. 2-464A12-613D.

¹⁵⁶ A se vedea Partea Unu, analiza la Ambigua 10, 19, mai sus, p. 37.

¹⁵⁷ Έμυήθησαν (1136C4). În Ambigua 20-1240B4 μνησιν este folosit aici indubitabil ca și un fel de înțelepciune teologică supranaturală.

¹⁵⁸ A se vedea Thal. 13-296B. Sursa triadei este Proclu prin Dionisie. Presupun că cititorul v-a înțelege că *inițiere* înseamnă revelație; altfel Maxime este deschis în contradicție cu propria lui afirmație, deasemenea în Ambigua 10-1168AB, nu există nici un fel de umbră (ίχον) de rolul jucat în Treime. Am abordat aceste pasaje deplin în introducerea mea la *Centuriile despre milostenie* la notele 156-169.

¹⁵⁹ Έμυήθησαν (1136C4). În Ambigua 20-1240B4 μνησιν se folosește acolo indubitabil ca și un fel de înțelepciune teologică supranaturală.

¹⁶⁰ Horn G., *Oglinda și norul*, RAM, 8 (1927), 113-131; dar această poziție nu a fost urmată de toți scriitorii subsecvenți cum ar fi von Balthasar, Daniélou, Leys, A se vedea nota la ceașă ultimă lucrare *Chipul lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa*, 1951, p. 33 (p. 34). *Musesum Lessianum*, sect. Theol. 49.

(deasemenea în CH 3-2, 165A6 și EH 2, 3-1-397A), unde Dionisie vorbește de îngerii. Ar fi hazardos din acest punct de vedere să afirmăm că Maxim citează verbal acest pasaj, punându-l în practică nu numai îngerilor ci și sufletelor, într-o cinste egală. Îngerul sau sufletul se spune că este un fel de *chip și manifestare* (εἰκὼν καὶ φανέρωσις) a lui Dumnezeu. Acest al doilea element vom vedea imediat că este o mișcare decisivă în doctrina maximiană.

Pasajul IX

Mai rămân două texte din *Întrebările către Talasie* care ar trebui mai întâi prezentate mai înainte de a discuta problema introspecției și extazului la Maxim. Prima este întrebarea a 25-a, unde Maxim se sârguiește să expună sensul expresiei Sfântului Pavel *capul oricărui om este Hristos* cu injunțiunea că oamenii trebuie să se roage cu capetele descoperite și femeile cu capetele acoperite (1 Corinteni 11, 3). Maxim spune că aceste lucruri sunt fundamentale: apostolul vorbea numai de cei care aveau credință. Apoi el începe să îl interpreteze pe om ca și minte, pe femeie ca și simț, mai întâi în plan *practic*, apoi într-unul *teoretic* și în cele din urmă în plan teologic. „Din nou, spune Maxim omul are mintea capabilă de a se ridica la o teologie mistică, avându-l pe Hristos cu capul acoperit, adică elementul credinței (τόν... λόγον τῆς πίστεως)... mintea care exercitează cele de laudă, un fel de privire îndumnezeitoare, punându-se mai presus de sine și de propria ființă” (Thal. 25, 332C3-13). Mai târziu referitor la aceeași problemă, explicând pentru credincios ce înseamnă să își aibă capul acoperit în timpul rugăciunii. „O astfel de persoană trebuie să se elibereze de orice idee (έννοια) și cunoaștere, să privească fără ochi¹⁶¹ asupra Dumnezeului veritabil și a Cuvântului, cunoscând distinct privațiile dovedite prin excelență ca fiind un Dumnezeu mai adevărat, indicând cumva afirmațiile dumnezeiești (θεοίς) printr-o negare deplină a ființelor” (Thal. 25-333C14-D5).

Am prezentat acest pasaj, fiindcă a fost o ocazie pentru Maxim de a vorbi într-un fel evagrian; diviziunea întreită și proeminența *minții* sunt ambele consonante cu gândirea lui Evagrie. Precizia gândirii, prin urmare, care se găsește aici este mult mai de valoare.

Pasajul X

Ne uităm aici la niște pasaje din felul evagrian; nu există nici o altă modalitate de răspuns decât replica la întrebarea a șaiszecșitreia a lui Talasie. Din nou, voi sumariza prima parte. Duhul Sfânt însoțește asupra curățirii împlinite în frică, cucernicie și cunoaștere; El este cel care luminează *rațiunile* lucrurilor și cel care oferă un fel de cunoaștere și El este cel care purcede lumină liber prin înțelepciunea simplă a celor vrednici de îndumnezeire (Thal. 63-673C7-D1). Dar în această oferire ce realizează Duhul? Maxim continuă: „El îi duce imediat, în toate felurile (în măsura în care este posibil pentru om), la cauza lucrurilor; cele care sunt caracterizate de atributele dumnezeiești (ιδιώματα) a bunătății în care (καθ' ἣν) ei se cunosc pe sine din Dumnezeu și Dumnezeu prin Sine (ἐκ θεόν μὲν ἑαυτούς ἐξ ἑαυτῶν δέ φινώσκοντες τὸν θεόν), fără să existe nici un fel de mediu separat, căci pentru înțelepciunea lui Dumnezeu nu există nici un fel de mediu. Ele posedă nici un fel de imutabilitate nealterată, din moment ce toate mediile (în care a existat uneori pericolul de a greși în cunoaștere) ar putea fi deplin depășit, de cei care fără nici un cuvânt sau concept

¹⁶¹ A se vedea mi jos nota 53.

au pătruns în sfera de activitate a harului prin necuvântare, un fel de tăcere și ignoranță inefabilă mergând spre infinit¹⁶² și mai mult decât vârful infinit al naturii unor infinite ce nu pot fi numărate dincolo de toate lucrurile” (Thal. 63-673D1-670A2).

Aici cred dacă am putea spune ceva cu putință, am fi putut să descoperim aceasta în vorbirea lui Maxim despre Evagrie. Această cunoaștere a lui Dumnezeu care vinde din sine, nu este acea viziune a sufletului în care Dumnezeu este văzut proporțional cu facerea duhovnicească a sufletului (textele D; G; J de mai sus)? Înseși relativitatea unei astfel de viziuni pentru lipsa de limită a ignoranței lui Evagrie din *Practicos* 1, 59 (textul de mai sus) spune că nu v-a trece niciodată.¹⁶³

¹⁶² Πρὸς αὐτὴν τὴν ἀπειρον καὶ ἐπάπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρως κατὰ φύσιν ἐπέκεινα πάντων ἀκροτήτα (Tal. 63-673Δ10, cf. Tal. 60-621B1 TP 1-36a7). Aceasta scoate din evidențe orice lucru făcut de Dionisie în umplerea de negative. Dionisie vorbește, în alt sens, de *puterile infinit de infinite* (DN 8,2-889D). Pasajul dublu a lui ἀπειρος comun lui Proclu (Koch, *Beziehungen...* p. 78), dar la fel ca și în Dionisie, în legătură cu entitățile de sub Dumnezeu. Ἀκρότης, apare de opt ori în Dionisie dar se vorbește numai de două ori cu referință la Dumnezeu (CH 13-14, 304C6, EH 2,3, 400C9). Aceasta constituie cred, un indiciu clar a influenței dionisiene în acestea (*Întrebări către Talasie*). Aceste lucru nu ar trebuie să fie surprinzător atât de clar după cum a fost exprimat în Talasie ca ceva subsecvent influenței dionisiene ca ceva mult mai veridic. Aș mai putea adăuga una sau alte două instanțe. În prolog (Talasie 252B11) Maxim vorbește de *suferința* unirii cu Dumnezeu. De *vederea fără de ochi* (Talasie 25-333D1, Pasajul IX, cf. nota 53) ca fiind și ea un fel de frază dionisiană (DN 4-11, 708S1, Pasajul IX, cf. nota 11 997B). Am atras atenția spre aceasta pentru Disidier în dizertația lui nepublicată (*De cita contemplativa secundum doctrinarum Sancti Maximii Confessoris*, Roma, 1928 la Institutul Oriental, p. 28 nota 191). Afirmând că nu există nici un fel de influență a lui Dionisie în Talasie. Prin ea am putea indica netemeinicia acestor afirmații, diferența tonului între Ambigua și Talasie pare că nu cere nici un fel de explicație. Acum după cum a remarcat Disidier în Talasie, Maxim comunică cu colegii lui probleme de natură mistică, pentru ca, într-un anumit fel, să se lase pe sine să plece. Pe de altă parte, în Ambigua el a ridicat de mai multe ori probleme referitoare la ordinea filosofică care trebuiau abordate (Ambigua 7, 15, 42 și care sunt un fel de evidență) în care el trebuie să pună bazele pentru o structură teologică speculativă. Prin urmare aspectul filosofic și cel teologic este mult mai evident. Acest lucru poate fi văzut de mai multe ori la Dionisie. Totuși, în anumite particularități din Ambigua (e. g. 48 sau seriile 52-57) elementul alegoric și cel origenist este cât se poate de dominant în Talasie. Divergențele nu crează nici un fel de problemă reală. Acest lucru este mult mai conceptibil ca și concluzie la H. Ch. Puech (*Tenebra mistică la Pseudo-Dionisie... în studii carmalitane*, 23, vol 2 (1938) 33-53) ca fiind ceva acceptat în termenii de întuneric ca și un fel de element artificial datorat exegezelor cunoscute pasajelor din Exod și din Cântarea Cântărilor, dar care nu se găsesc în nici o experiență mistică. Dacă deci, Maxim care nu oferă nici cea mai mică atenție la aceste lucruri în Ambigua 10-117B8, 1149B6, o trece în întregime în Talasie, nu există nici un fel de argument prin urmare pentru o lipsă de influență dionisiană. Această influență constă mai presus de orice în stabilirea unor principii filosofice. Acest lucru este arătat mai mult în ThOec., care depinde mai mult de Talasie decât de Ambigua după von Balthasar (*Die Gnostische centurien*, 159, dar pentru o decadă naturală, a se vedea mai sus cap. II p. 106. Totuși, aceste remarci sunt provizorii, din moment ce nu există un studiu sistematic la Talasie.

¹⁶³ Hausser (*Ignoranță infinită*, OCP, 2 (1930) 355, 350, 360) citează acest text evagrian de trei ori. În primul citat se sugerează că Evagrie a folosit o frază care nu era a lui personală pentru a exprima propria lui gândire, în cadrul terț al părinților genuini ai frazei mai sus sugerate: cele expuse în *Viața lui Moise*, Filon, Grigorie de Nyssa... În orice caz, gândirea evagriană ar fi fost cumva limitată, fiindcă cunoașterea nu poate epuiza nici un fel de obiect care ar putea fi cunoscut. Este matematică. Pe de altă parte, există un fel de ignoranță mistică (dionisiană, am putea spune) care presupune *un fel de protecție sub presiunea impusurilor iubirii, după marile calități ale inteligenței înseși* (p. 356). Nu sunt acestea un fel de legi ale inteligenței, care au fost scrise sub necesitatea existenței omului ce pot fi cunoscute conceptual și cu un fel de concepte care depind material de chipurile derivate din exterior? Totuși, pentru Evagrie nu este vorba de cea mai profundă curăție a minții prin depășirea acestei necesități? Adevărata locație a diferenței între Evagrie și Dionisie se găsește nu atât de mult în locația acestuia din urmă asupra *extazului* cât mai mult în respingerea formală a lui sau mai bine spus, în accentul lui Evagrie pe rolul consecvent al viziunii sinelui la care este chemat să se ridice. Cu aceasta nu trebuie să ometem conceptul Evagrian al mișcării ca fiind rea și cauză a răului.

Această ignoranță crează un fel de greutate în afirmarea caracterului evagrian al acestor pasaje.¹⁶⁴ La drept vorbind acestea sunt în Dionisie ceva native, dar Evagrie poate folosi termenul, deplin ca fiind văzut ca și un fel de expresie nativă a gândirii sale. Ea rămâne ceva ambivalent.¹⁶⁵

În cea privește cunoașterea lui Dumnezeu din sine, aş putea remarca că Maxim a acceptat poziția gregoriană împotriva lui Eunomie, că noi de fapt nu cunoaștem cum se cuvine esența lucrurilor create¹⁶⁶ (Talasie 60-624D, Ambigua 17-1225D-1228C) și că în cazul prezent a fost ca un fel de pariu cu cunoașterea sinelui lui Dumnezeu – lucru care nu cred că se găsește în Evagrie. Mai mult, aceste lucruri, sunt dependente de cunoașterea caracteristicilor dumnezeiești. Aceasta de duce înapoi la *chipul și arătarea* cu care ne-am întâlnit mai sus (pasajul VII și VII). Un tratament direct a acestora ne-ar putea duce la o sinteză a doctrinei lui Maxim în pasajele care au fost discutate mai sus.

B. Sinteza doctrinei maximiene

Ce se vrea a se spune prin *atribuite dumnezeiești* (ἰδιώματα) sau *caracteristici* (γνωρίσματα) ale bunătății? O simplă, afirmație a acestor *idiomata* se găsește în Char. 3. 25. Dumnezeu comunică patru dintre acestea creaturilor Lui: *ființa, pururea ființa, bunătatea și înțelepciunea*. Primelor două le este acordată ființa, celelalte două sunt consecvente cu folosința potrivită a voinței și a judecății. Prima este chip și natură, a doua după chip și asemănare.¹⁶⁷ Pururea ființa și ființa bună de care vorbesc aici tratează problema *apocatastazei*, fiind ceva implicit în prezentul capitol. Cam așa sunt *idiomata*,¹⁶⁸ dintr-un slab punct de vedere este sunt recunoscute ca și manifestând dumnezeiescul și sunt numite un fel de caracteristici, *gnorismata*.

A vedea ce implică ele, necesită să ne reîntoarcem deja la pasajele citate mai sus. În Pasajul VII am văzut că „Dumnezeu și omul sunt exemplari (παραδείγματα) unul altuia... și că omul este răpit de Dumnezeu în mintea necunoscutului, în măsura în care Dumnezeu s-a manifestat prin virtuți ca fiind Dumnezeu prin natura Sa invizibilă.”¹⁶⁹ Ce înseamnă deci această exemplaritate și manifestare? Doar cu puțin mai sus de pasajul citat, în introducerea la Ambigua, Maxim a observat că virtutea, compusă din *rațiune* (cu rolul de a controla trupul – de aici *praxis*) și *teoria* se manifestă și ele prin trup, deși o fac numai parțial. Virtutea, ca și χαρακτήρ θείας δυνάμεως, arată prin trup numai un fel de sugestii pale (σκιώσματα) a sinelui. Aceasta, nu de dragul ei înseși, ci pentru cei care au nevoie de a fi formați în virtute prin exemplu (παραδείγματι) (Ambigua 10-1108BC). Trebuie avut în

¹⁶⁴ O încercare de a afirma precis un astfel de caracter evagrian ar fi inutil, dacă prin aceasta înțelegem cantitatea *evagriană* conținută în numărul evagrian, fiindcă țelul nostru trebuie să fie destul de diferit pentru a determina punctul critic unde folosințele moștenirii evagriene încetează de a mai fi în folosința tradiției monahale și alexandrine al cărei tradiții Evagrie a fost un crainic principal și prin care putem trece la o dependență a lui Evagrie ca și sistematizator al ipotezelor elinice inspirate de Origen, amestecare probabil cu valuri și în mod sigur cu prorile lui speculații.

¹⁶⁵ A se vedea probabil nota de la partea 14.

¹⁶⁶ A se compara deasemenea Char. 2.52, citate mai sus, nota 31.

¹⁶⁷ A se compara Char. 2.52 citat mai sus, nota 31.

¹⁶⁸ Primele care vorbesc de *proprietățile lui Dumnezeu* în sensul tehnic al cuvântului după Filon. Există o adevărată istorie a conceptului, care atinge destul de subtil asupra problemei necunoașterii lui Dumnezeu (teologia negativă). A se vedea Wolfson, *Filon*, II, p. 130.

¹⁶⁹ Faptul că Dumnezeu are ca și exemplar pe om ar putea fi conceput numai în viziunea întrupării; acest aspect l-a omis aici.

vedere că virtutea este mai întâi de toate un fel de dispoziție lăuntrică înrădăcinată în adâncurile sufletului, care a fost necesităta de greutatea pasajului gregorian prezent (cu omisiunea lui *praxis*). De fapt, manifestarea virtuților, în iconomia actuală, este destul de necesară pentru avansarea înainte și realizarea lui Dumnezeu. Un fel de avertisment față de această necesitate ar putea să îl ajute pe Maxim să folosească fraza *în măsura în care le permite tăria naturală din ei* în pasajul VIII¹⁷⁰ ca referindu-se mai mult la efortul uman spre virtute, mai mult decât la calificățiile dumnezeiești,¹⁷¹ prezente în același context. Caracteristicile sfântului de către Dumnezeu cu propriile lui atribute au loc simultan în subiect după *chipul și manifestarea* lui Dumnezeu.

După cum am remarcat, această frază este dionisiană (despre pasajul VIII). Textul care apare aici (Myst. 23-701BC) este din pasajul IV. Avem prin urmare temele suferinței dumnezeiescului, care nu subzistă prin Sine, ci prin Dumnezeu și fiind cunoscut de Dumnezeu care eventual îndumnezeiește, având ca rezultat ființa sufletului ca și un chip al oglinzii; toate aceste teme au un pasaj.

Acest chip, care îl reflectă pe Dumnezeu ca și într-o oglindă ar însemna mai mult adorarea sufletului (Mist. 23) sau a persoanei (Ambigua 10-1137BC) dimpreună cu *idiomata* și *gnorismata* dumnezeiești (care constau mai mult decât orice în bunătate și înțelepciune) astfel încât devin un exemplu de virtute, o impresie a puterii dumnezeiești (χάρακτῆρ θείας δυνάμεως) pentru alții. Cunoașterea lui Dumnezeu din Sine și prin Sine, cu care ne întâlnim în Pasajul X, a fost prefigurată de anumiți sfinți ca un fel de caracteristic ale *atributelor* lui Dumnezeu, care pot fi înțelese, nu numai în sensul evagrian al unei viziuni entitative sau a unei viziuni a substanței sufletului, ci în funcția ordinii morale.

Această caracterizare ar putea fi ilustrată de fier incandescent sau de un fel de aer iluminat de lumină (Pasajele I, II, VIII) dar tot punctul de vedere al acestor ilustrații, obișnuite în hristologie,¹⁷² este că fierul și aerul, deși au caracteristicile focului și ale luminii, nu își pierd entitativ caracteristicile lor proprii; ele sunt numai depășite.

Pasajul XI

În acest sens, suntem fericiți destul să avem un exemplu. Sfinții sunt chipuri și manifestări. Astfel, Maxim expunând această teorie (Pasajul VIII) ne oferă un exemplu: Melchisedec. Ilustrația sa se întinde pe două columne (Ambigua 10-1137D-1141C) așa ca nu am voința de a o prezenta ca și traducere cititorului. Este prezentată apoi celebra descriere de la Evrei 7, 3. *Fără tată, fără maică, fără genealogie: fără ani, fără să aibă un început al zilelor și nici un final al vieții, ci chipul Fiului lui Dumnezeu, El este sacerdot veșnic* împărțit în trei, după cum am plasat coloanele. Prima, ființa externă, indică punerea desăvârșită a caracteristicilor naturale, realizate prin har și virtute, a doua indică cunoașterea care depășește limitele timpului și ale începuturilor și un fel de contemplație care depășește substanța materială și pe cea imaterială, a treia probabil, indică capacitatea de a păstra un

¹⁷⁰ A se vedea nota 40.

¹⁷¹ *Calificarea* provine de la verbul ποίω, folosit aici al diateza pasivă, cu privire la acțiunile dumnezeiești în adorarea virtuții, ce are lor în Ambigua 7-1073D5 (pasajul 1) Ambigua 10-1137B14 (în momentul actual) și 114B14, ep. 1-372B5; folosit aici pentru a crea esențe stabilite în calități, char. 4, 6.

¹⁷² Pentru Pyrrhus Maxim a explicat de două ori exemplul similar al unei săbii incandescente (ep. 19-593B și TP 28-337D, care ar putea fi comparate cu TP 16-180C9).

ochi care să nu mai clipească¹⁷³ prin virtutea și privirea spre Dumnezeu. „Căci virtutea, după cum tradus eu, este născută pentru a se împotrivi naturii¹⁷⁴ și este cerată astfel o adevărată contemplație a vremurilor și a începuturilor, pentru ca să nu rămânem robiți unor lucruri care credem că sunt după Dumnezeu și care nu sunt dominate ca știindu-l pe Dumnezeu ca și Părinte și că restul ca nefiind circumscrise, nu locuiesc în nici unul dintre lucrurile care au un început și un final, care atrage toată gândirea (νόησις) despre cei care se cred că trăiesc într-un extaz care nu poate fi explicat (κατ' ἐκστασις ἀρρητον). Prin acestea chipul dumnezeisc¹⁷⁵ se arată (adică virtutea și cunoașterea) numai prin milostenie care nu este clătinată, ci ținută în Dumnezeu...” (Ambigua 10-1140A7-B3).

Odihna¹⁷⁶ este mai mult un fel de justificare pentru numirea lui Melchisedec, nu din lucrurile naturii ci din cele care au fost dobândite în virtute și în contemplația cunoașterii. În cele din urmă, Maxim spune că toți sfinții sunt într-un anume fel chipuri ale lui Hristos, Arhetipul, dar cel mai proeminent este Melchisedec. O astfel de funcție a sfinților în iconomia creștină se exprimă puțin mai târziu: „căci Dumnezeu a plasat în natură tot ceea ce stă în puterea mântuirii, pentru ca toți care voiesc să poată ajunge la harul dumnezeiesc și voind să devină un fel de Moise, Melchisedec și Avraam, cu scopul a de a îi transfera pe sfinți loruși, ca să nu fie împiedicați, schimbând numele și locurile și imitând diferite feluri de viață” (Ambigua 10-1144A10-B2, cf. 1149C13).

Cu atât mai puțin am putea crede că o astfel de dezvoltare a virtuților și a cunoașterii să se datoreze numai dificultăților care au fost o ocazie pentru această expunere, fac referință cititorului la paragraful de prefață a mari sale opere teologice adresată lui Maxim (TP 1-9Af). În această lucrare inițială există un fel de reproducere inițială a principalelor teme care au fost ilustrate în Melchisedec.

O scurtă sinteză a doctrinei lui Maxim, ca și urcuș la Dumnezeu, trebuie arătată acum. Acest urcuș are loc în două feluri mutuale dependente, în virtute și în cunoaștere; prin prima se expune ceea ce cunoaștem noi prin natura noastră căzută în relațiile noastre cu noi și cu restul, încoronarea cărora este trecerea în facultățile volatile care au fost luate din Dumnezeu; prin alții, simț și cunoaștere rațională care au fost reduse la sursele lor în Rațiunea supremă, existând o ignoranță, adică o cunoaștere neconceputală spre care tindem indefinit. Această schimbare a omului îl face capabil prin har, de un fel de caracteristici dumnezeiești ale bunătății și înțelepciunii. Deplina ei realizare – unirea fericirilor cu Dumnezeu în ceruri – este propriu zis un fel de extaz, un lucru dincolo și mai presus de puterile native ale omului. Aceasta este și ea îndumnezeire, o suferință a dumnezeiescului, care nu îl rupe pe om de puterile lui naturale deși ele sunt depășite, transfuzionate de dumnezeisc. Acestea sunt uneori un fel de fenomene concomitente de

¹⁷³ Τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἐνατενίσεως τό νοερόν ὅμμα ἀνεπίμυστον... φυλάξαι (Ambigua 10-1140A5). A se compara Talasie 25-533D1 γυμνον ἐννοίας καὶ γνωσεβς ἀνομματως ὅραν τὸν ἀληθινόν θεόν λόγον. Aceasta nu este o contradicție, ci nun fel de modalitate de abordare a anumitor gândiri din două părți: negarea unei viziuni trupesti este un anumit fel de a afirma metalul. Mai de devreme în Talasie 25 (Pasajul IX) Maxim a vorbit de rațiunile credinței ἀγνώστως νοούμενον sau mai potrivit de ἀνοήτως γνωσκόμενον (332C6) adică, faptul că cunoașterea ultimă nu mai este conceptuală. Pentru anumite paralele cu Dionisie a se vedea Koch, *Beziehungen...* p. 100.

¹⁷⁴ A se remarca că această presupunere a lui φύσις pentru *natura căzută*, este ceva mai rar întâlnit în Maxim.

¹⁷⁵ *Asemănare* ὁμοίωσις; nu este întotdeauna consistent în faptul că a găsit o distincție aici în Char. 3, 25. Εἰκὼν nu este folosit frecvent căci sensul găsit aici este ὁμοίωσις.

¹⁷⁶ Este interesant să vedem că în această *odihnă*, cât se proeminent este γνώμη și confruntarea ei cu virtutea. Aceasta ne aduce mai aproape de Pasajul I cu referințele la ἐκχωρησις γνωμική. Mai sus, am fost capabil să înlocuiesc lacuna care a apărut în această pomenire din 1140B5. Aceasta ne oferă o altă referință trinitară.

extaz încă din această viață (cum ar fi răpirea Sfântului Pavel) ca fiind ceva secundar și care nu era apropiat de interesul lui Maxim. Cea ce pare a fi mai apropiat de centrul intereselor lui Maxim este armonia mutuală a virtuții și a cunoașterii prin care asemănarea cu Dumnezeu este realizarea în om. Aceasta este baza. Există o extindere infinită a dorinței (TP 1-9A8). Există „vederea adevăratului cuvânt al lui Dumnezeu și a lui Dumnezeu fără de ochi.” Mai presus de orice există acțiunea lui Dumnezeu, care îl trage pe om din lucruri și din sine.¹⁷⁷

Capitolul IV

LOGOS

Dezvoltarea argumentului antiorigenist a lui Maxim ne cere un nou fel de abordare a doctrinei Logosului. O discuție deplină a învățăturilor lui în toate aspectele ei este afară din orice discuție. Din cauza acestei importanțe a întregii sinteze a lui Maxim, ar părea bine să ne uităm mai grijuliu la distincția λόγος-τρόπος, în dezvoltarea ei ca și la un fel de expresie teologică. Iată ce voi spune mai întâi despre acestea; în a doua parte voi expune doctrina lui Maxim a Logosului, explicând unitatea creației în respingerea henadei.

A. Distincția: Λογος φυσικως – τροπος γηαπεως

Kurt Holl în lucrarea sa *Amfilohie de Iconiu*¹⁷⁸ vorbește pe larg de termenul τρόπος τής υπάρξεως. În mod destul de ciudat suma acestor pagini este după cum ar permite

¹⁷⁷ Evagrie, Dionisie, Maxim – dacă metoda și modurile mele de judecată au greșit mult, ce am putea spune noi acum de relațiile lor? Evagrie, refuzând orice extaz, chiar și eliberat de niște elemente frenetice și fatale, s-a fixat pe sine într-o intropecție pură. Ar fi fost foarte greu pentru el să facă altceva atâta vreme cât mișcarea a fost pentru el rea și un fel de sursă a răului. Dionisie nu a respins nici mișcarea și nici extazul, pe care l-a găsit în tradiția neoplatonică. Totuși, cu el, extazul pare din ce în ce mai mult ca și o caracteristică a acestei vieți și a celeilalte. Gratuitatea curată a ajungerii la Dumnezeu în lumină nu poate fi manifestată în fluxul unui limbaj superlativ. Suferința dumnezeiescului nu este dezvoltată sensul distincțiilor naturalului și a supranaturalului. Maxim se dovedește că nu este deloc un ucenic al acestora. Acest lucru este cât se poate de adevărat în ceea ce îl privește pe Evagrie, a cărui doctrină a corectat-o d mai multe ori [providență și judecată în sensul moral care nu poate fi numit pe plan ontologic [cf. nota de mai sus, n. 28]; mișcarea se dovedește a fi bună, cunoașterea lui Dumnezeu din sine în sens moral (din virtuți) și nu din substanța curățită a sufletului). El a acceptat extazul, dar îl pune sub preferință, într-un sens entitativ care nu are nimic de a face cu cel non-fenomenologic, în ceruri. Extazul se leagă mai mult de voință decât de minte, relația dintre voință și minte în extaz nu este luată în considerare. În lucrarea lui lipsește în o armonie desăvârșită a elementelor. Aceasta s-ar putea datora influenței duble a lui Evagrie și Dionisie. Spun *parțial*, fiindcă, diferit de problema surselor, există un fel de dificultate în fuzionarea celor două elemente ale minții și ale voinței într-o armonie deplină a împlinirii în Dumnezeu. Dacă influența dublă nu are loc în acest sens al defectelor din doctrina lui Maxim, nu putem spune că există un fel de reconciliere. Doctrina evagriană a fost scoasă din cadrul elementelor indigestibile și a fost plasată în cadrul schemei neoplatonice. A fost dedicată tezelor ei neoplatonice. Influențele au rămas. Ceea ce este cel mai caracteristic lui maxime este reconsiderarea elementelor doctrinare, fiindcă el a fost capabil să nu plaseze θεωρία și nu έρως, ci άγάπη în primul loc. Acest lucru este văzut în pasajul XI în care virtutea și cunoașterea se combină pentru a realiza asemănarea și pentru a stabili pe άγάπη și filiația. Comunitatea supremă a legii harului este cea care ne învață nu numai să ne iubim unul pe altul duhovnicește, ci să ne ști dăm viața unii pentru alții (Thal. 64-725C). Este o notă similară pe care Maxim o concluzionează în *Ambigua*, referindu-se la Dumnezeu: τώ έν αύρανώ και έπί γής παρα πάσης δοξαζομενώ, και μόνην άπαιτουντι παρ' ήμών θυσίσαν τήν είς άλλήλους φαλανθρωπίαν.

¹⁷⁸ Holl., K. *Amphilochius von Ikonium in seimen Verhältnis zu den grossen Kappodozien*, Tübingen, 1904, pp. 240-245.

termenul să fie folosită de Vasile și Grigorie de Nyssa (nu de Grigorie de Nazianz) într-un sens lipsit de tehnicitate. Amfilohie, deși un pic peticit, face referință la un termen trinitar cu care era subsecvent la curent. Din aceasta reiese că în Vasile acest termen a exprimat taina relațiilor intratrinitare și a venit ca și un ajutor al soluției. Prestige oferă unele pasaje¹⁷⁹ la acestea dar fără nici un fel de referință la studiul lui Holl. Holl remarcă mai recent (1934) asupra problemei originii termenului pe care a avut-o și care a fost pierdut uneori. Propriul lui răspuns pare că a preclus alte discuții. Funk a propus dreptul de originalitate lui Didim pentru Pseudo-Vasile, *Contra lui Eunomiu* IV și V¹⁸⁰ oferindu-i lui Holl o anumită ocazie pentru remarci, afirmând anumite lucrări neinterogate ale lui Didim după fraza *τρόπος ύπάρξεως* care nu a apărut. Funk¹⁸¹ se bucură fiindcă am amplasat din nou fragmentul IX, care a fost trecut cu vederea de Holl, în care se găsește fraza.

Ar fi destul să revizuiem și să completăm aceste studii despre *hyparxis* ca și bază pentru înțelegerea doctrinei maximiene. Sensul primar este *existență, realitate*. Aceste lucruri sunt atestate în raport cu Dumnezeu, în primul secol după Hristos. Acest sens determină folosințele lui gramaticale și chiar matematice. Mai este folosit pentru a desemna un fel de *proprietate reală*.¹⁸² Despre scriitorii ecclesiali, mai înainte de Vasile, Prestige îl citează pe Eusebiu,¹⁸³ unde această *existență* se găsește în legătură cu începuturile lucrurilor sau cu originile lor. Pasajul din Atanasie,¹⁸⁴ citat pentru a arăta sensul simplu al existenței, trebuie pus ca să arate un fel de existență împotriva altora, unde conotațiile originilor sunt destul de răbdătoare. Ele se găsesc în *Lexiconul atanasian* a lui Muller, s. v. I. De exemplu, în *Contra Apolinbarium*, 4 se presupune că Maria și Iosif au fost de aceeași carne din *existența dintr-unul și aceeași* și nu prin împreunare. Muller distinge numai un anumit sens abstract al *existenței* și numai un anumit fel de *substanță* concretă. Conotațiile și originile percepute de Holl – *das Momtent des Werdens* – sunt ceva care nu poate fi puse sub semnul întrebării, dar care nu au fost necesar intenționate pentru folosința directă a cuvântului.

Prestige face un fel de conjunctură prin care termenul a fost „resuscitat de Vasile din școala logicii.” Este cât se poate de sigur că *hyparxis* a fost folosit de mai toți comentatorii logicii lui Aristotel. Folosința lui în Atanasie a arătat că nu e a existat nici un fel de nevoie de a fi resuscitat. El nu înseamnă nimic decât fraza *τρόπος ύπάρξεως* și astfel cred că conjunctura ei trebuie abandonată. Eu nu am găsit fraza în comentatorii editați la Academia din Berlin. Vasile prezintă primul moment al folosinței lui.

În predica lui, *Împotriva lui Sabelie, Arie și Anomoenii*, Vasile obligă că nu poate exista nici un fel de rușine a admite un fel de „ignoranță, fără de pericol, din cea a modului de existență a Duhului Sfânt”.¹⁸⁵ Mai apoi, în aceeași omilie, el vorbește de originea Fiului din Tatăl, prin generație (*γεννητώς*), dar Duhul Sfânt este inefabil (*άρρητων*).¹⁸⁶ Dacă totuși, modul de existență a Duhului Sfânt nu este cunoscut, nu există nici un fel de problemă că

¹⁷⁹ Prestige, G. L., *Dumnezeu în gândirea patristică*, Londra, 1936, pp. 245-249.

¹⁸⁰ Funk F. X. *Kirchengeschichtliche Abandlungen und Unterachungen*, 11, Paderbon, 1899, pp. 291.

¹⁸¹ *Kirchengesch.*, Abh. III, Paderborn, 1907, pp. 320-323.

¹⁸² PG 39, 1652C.

¹⁸³ Irineu, *Adversus Haereses*, 4, 20.5, Eusebiu, *De eccl. theologica* 1, 9, 2, GCS, Eusebiu IV (Klostermann), p. 67.

¹⁸⁴ Atanasie, *Ad Afros*, 4, PG 20, 1036B.

¹⁸⁵ Vasile, *Contra Sabelinos et Arium et Anomaeoe*, PG 31, 613A13, τί οὐχί μετά πάντων καί περί του τής ύπάρξεως τού άγίου τήν Πνεύματος τήν άκίνδυνον άνεπαισχύντως όμολογείς.

¹⁸⁶ Vasile, *ibid.* PG 31, 616C.

însesi existența Lui vine de la Dumnezeu.¹⁸⁷ Sensul ambelor acestor pasaje este conținut într-o anumită formă a tratatului *Despre Duhul Sfânt*.¹⁸⁸ În explicarea lui Amfilohie în mai multe feluri în care am putea spune că am dobândit o cunoaștere a lucrurilor pe care le-a menționat, dimpreună cu altele, „în conformitate cu felurile existenței.”¹⁸⁹ Însesi cazualitatea ultimei referințe indică că fraza vine din stiloul lui; ar putea fi deasemenea eroarea documentării noastre care ne lipsește de un fel de exemple profane.¹⁹⁰ Mai rămâne un pasaj unde cuvântul *existență*, ar fi fost înlocuit, dar în loc noi găsim substanță și ipostas. Ele se găsesc în *Contra Eunomium*, 1, 15.¹⁹¹

Pasajul are un interes dublu, în care putem găsi clar substanța distincției λόγος φύσεως τρόπος ύπάρξεως după cum au fost ele dezvoltate de Maxim și de exemplificarea lui Adam, care a fost recurentă în Grigorie de Nyssa,¹⁹² în Didim¹⁹³ și Teodoret.¹⁹⁴ Cuvântul *lipsit de generație* (ἀγέννητον) arată gândurile cuiva – nu referitor la ce-ul, ci la cum-ul lucrurilor.¹⁹⁵ Ilustrația urmează apoi tabelele genealogice oferite de Luca, care se sfârșesc cu *Adam, care vine de la Dumnezeu*. Atunci când cineva este întrebat care este substanța lui Adam (οὐσία), replica lui ar fi, “nu din împreunarea bărbatului și a femeii, ci din mâna lui Dumnezeu.” Atunci ar trebui să spunem, „nu caut modul de existență (τρόπος τῆς ύποστάσεως), ci un subiect material al omului, pentru care replica are puține pentru a mă informa. Acest lucru ni se întâmplă nouă din cuvântul *lipsit de generație*, care a fost conceput din cum Dumnezeu a fost realizat prin natura Sa.”¹⁹⁶ Faptul că ύπόστασις slujește ca și un sinonim pentru ύάρξις reiese clar din lucrarea *Contra Eunomium* II, unde orice gând antecedent ipostasului Unuia Născut se spune că este imposibil, la fel ca și *hyparxis*-ul Cuvântului lui Dumnezeu, care era la început cu Dumnezeu și care este mai presus de orice poate fi conceput pe linia vechimii.¹⁹⁷

Prestige oferă destul de mult loc pasajului din Pseudo-Vasile și Didim,¹⁹⁸ unde diferitelor *feluri de existență* sunt exemplificate de Adam, Eva, Abel și Iisus. Holl (p. 245) mai că nici nu menționează pasajul. Numai la Funk¹⁹⁹ găsim fragmentul IX din Ioan 14: 28: *Tatăl este mai mare decât Mine*.²⁰⁰ După ce a exclus posibilitatea unui fel de comparații

¹⁸⁷ Vasile, ep. 105, PG 32-513A16.

¹⁸⁸ Vasile, *Liber de Spiritu Sancto*, 46, PG 32-152B.

¹⁸⁹ Vasile Ep. 235-2, PG 32-872C10: Ἐπειδή γάρ τῆς γνωσεως ὄνομα ἐπὶ πολύ διαβαίνει καί γνωστον τί ἐστὶν το μὲν κατὰ ἀριθμον τό δέ κατὰ μέγεθος τό δε κατὰ δύναμιν τό δ κατὰ τόν τρόπον τῆς ύπάρξεως τό δε τόν χρόνον τῆς γεννήσεως τό δε κατ' οὐσίαν.

¹⁹⁰ În exemplele stoice colectate de von Arnim sunt mai multe exemple despre perechea λόγος τρόπος ce pot fi găsite (a se vedea indexul de mai jos, de exemplu III, 266, unde λόγος este un silogism compus și τροπος este un fel de reprezentare schematică. Cuvântul ύπαρξις nu apare în index.

¹⁹¹ Vasile, *Contra Eunomium*, I, 15; PG 29, 545B, 548A.

¹⁹² Grigorie de Nyssa, *C. Eunomie*, 1, 495-497, PG 45-404.

¹⁹³ Pseudo Vasile, (Didim, PG 29.681B).

¹⁹⁴ Pseudo-Iustin, (Teodoret) PG 61-392C.

¹⁹⁵ Vasile, *C. Eunomie*, D, 13, PG 29.545B.

¹⁹⁶ Vasile., C, 1, 15, PG 29, 548A11-B2: μή ἐν συνδυσμού ἀνδρός καί γυναικος ἀλλ ἐκ τῆς θείας χερός διαπλασθήναι Ἀλλ οὐχί τόν τρόπον τῆς ύποστασεως ἐπιζητῶ φήσειεν ἀν τις ἀλλ αὐτό τοῦ ἀνθρώπου τό ὑλικόν ύποσιμβανει ἐκ τῆς του ἀγεννήτου φωνῆς τό ὅπως τοῦ θεου μαλλον ἢ αὐτήν τήν φύσιν ειδασκομενοις.

¹⁹⁷ Vasile., *Contra Eunomius*, II, PG 29-569B15-C4: Ἀλλ' οὐτ' ἐστὶν οὔτε μή γένηται ἐννοια πρεσβυτέρα τῆς του Μονογενοῦς ύποστασεως. Πνατός γάρ του θθναμένου εἰς ἀρχαιότητος λόγον ἐπινοεῖσθαι ἀνωτερα ἢ ύπαρξις του θεού Λόγου τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος πρός τόν θεόν εὔρεθησεται.

¹⁹⁸ Pseudo-Vasile, *Contra Eunomie*, IV, PG 29-681A.

¹⁹⁹ Funk, *Kirchengesch. Abh.* III, 321.

²⁰⁰ PG 39, 1652C.

cantitative *in divinis*, Didim continuă: totuși, dacă veți spune că Tatăl este mai mare fiindcă nu este generat, în timp ce Fiul este generat, noi vom spune: modurile sunt de o substanță (οὐσιών) cu existențele. În special cu privire la necalificat și la trupuri (modurile) nu diminuează rândurile (ἄξια) a consubstanțialilor, oferind mai mult sau mai puțin decât acestea sau acelea: căci ceea ce este simplu în ceea ce privește substanța și cunoașterea sunt conatural incapabile de a fi comparate cu măsura sau cantitatea unei mărimi.”²⁰¹ Dacă acum luăm *existențele* ca referindu-se la *lipsa de generare* și la *generare*, o folosință confirmată de pasajele vasilienne citate mai sus, modurile trebuie compuse în *substanțe*, nu numai în substanța dumnezeiască, ci și în substanța umană și în cea dumnezeiască descoperite în Hristos. Astfel, aceasta este interpretarea lui Funk, pe care a stabilit-o cu mari detalii. Acestea fiind spuse, *hyparxis*, este folosit ca referindu-se la Tatăl (*lipsit de generare*) la fel ca și la Fiul. Importanța acestei remarci se va descoperii atunci când îl vom citii pe Amfilohie.

Grigorie de Nyssa folosește termenul ὑπαρξίς sau fraza τρόπος ὑπάρξεως destul de frecvent. Sensul predominant se găsește explicit în lucrarea *Contra lui Eunomie* III, 6, 14²⁰²: „existența unuia născut din Tatăl.” *Ipostas* slujește ca și *hyparxis*.²⁰³ Textul cel mai deplin se găsește în prima carte.²⁰⁴ Aici am găsit un contrast între λόγος οὐσίας și τρόπος ὑπάξεως. Distincția este ilustrată cu un fel de *hyparxes* diferit a lui Adam și Abel și apoi este pus în practică Treimii. Este că se poate de clar că între Vasile și Grigorie există un anumit sens al identității de folosință.²⁰⁵ Holl (p. 242) exprimă această observație că Grigorie nu a folosit fraza lipsei de naștere a Tatălui și indiferent cât de logic ar părea, ea ar fi fost cerută de egalitate în Treime. Acest pas, spune Holl, a fost făcut de Amfilohie.

Fraza apare numai de două ori în rămășițele scrierilor lui Amfilohie: în cuvântarea 2.6 și în fragmentul 15.²⁰⁶ prima este dintr-o predică la *Hypapante*. Într-o serie de fraze care a accentuat paradoxul celor două naturi în Hristos, Amfilohie spune: „același copil care gângurește și înțelepciune oferită și cuvântare; un puternic motiv al nașterii din fecioara, celălalt prin rațiunea incomprehensibilității acestei existențe.”²⁰⁷ Este cât se poate de evident că aceasta cade în perfect acord cu termenul *hyparxis* după cum am văzut că stau lucrurile cu Vasile și Grigorie. Celălalt pasaj se găsește într-o scurtă expoziție a credinței, luată din scrisorile lui Amfilohie către Seleucus. După ce a afirmat împreună locuirea persoanelor dumnezeiești, el continuă: „eu îl ador pe Iisus Hristos împreună veșnic cu Tatăl în dumnezeire, fără să fie subsecvent Tatălui ca și dumnezeire în felul esenței sau al

²⁰¹ Didim, Fragmentul IX, PG 39-1652C7-15: εἰ δὲ φήσεις μείζονα εἶναι τὸν Πατέρα ὅτι περ ἀγέννητος ὁ δὲ Υἱὸς γεννητὸς ἐρούμεν ὅτι τῶν οὐσιῶν οἱ τρόποι οὐ τῶν ὑπάρξεων καὶ μαλλιστα ἐπὶ τῶν ἀποίων καὶ ἄσωματων οὐκ ἐλατιοῦσι τὴν ἀξίαν τῶν ὁμοουσίων τὸ ἐλαττον ἢ τὸ μείζον τῶδε ἢ τῶδε παρέχοντες οὐ γὰρ πέφυκεν τό ὄν οὐσία καὶ γνῶσει ἀπλοῦν μέτρον ἢ ποσότητα μεγέθους συγκρίνεσθαι.

²⁰² Jaeger, II, 186, PG 45773B.

²⁰³ C. Fun. 3.6.33, Jaeger, II, 187, PG 781A.

²⁰⁴ A se vedea nota 17.

²⁰⁵ Pentru conveniență am tradus aici pasajele lui Grigorie în ordinea ediției lui Jaeger cu numărul primit și cu columna din Migne 45 în al doilea loc. Jaeger vol. I C216 p. 84 Bk 316C, B495, 97 161f 104 3.2, 42 61 IV 632D 3,6, 14, 180, VIII, 773B, 3, 6, 14, 180, VIII-773B 3.6, 33, 187 VII 781A (ipostas), 3.6.63 187 VIII793A (fără iparxis) făcându-se un fel de referință la Tatăl. Ref. Conf. Eun. 92 332 14 508B (hyparxis) 95, 333 14 599A (hyparxis) 95, 333, 14 599A (τρόπος γεννήσεως).

²⁰⁶ Amfilohie, PG 39,53B și 112.

²⁰⁷ Amfilohie, PG 39. 53B4-7. Τὸ αὐτό καὶ παιδίον ψελλίξον τὸ αὐτό καὶ σοφίαν καὶ στόμα χαριζόμενον τὸ μὲν, διὰ τὴν ἐκ Ἁρθένου, τὸ δὲ διὰ τὸ ἀκατάληπτον τῆς ὑπάρξεως.

existenței” (οὐκ οὐσίας οὐχ ὑπάρξεως τρόπον νεότερον τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν θεότητα).²⁰⁸ După cum a remarcat Holl (p. 243) din aceasta nu poate exista un fel de concluzie că *hyparxis* se referă și la Tatăl. După sensul desemnat de *hyparxis*, acestea nu valorează nimic că Amfilohie, punând în aplicare cele de mai sus Duhului Sfânt continuă: „afirm că Fiul a fost născut dincolo de timp și începuturi, coexistând din veșnicie (συνυπάρχοντα) cu Tatăl în dumnezeire.”²⁰⁹ Imediat vom vedea că Teodoret vorbește de „coexistența celor trei persoane dumnezeiești.” Mai departe în aceeași expunere Amfilohie spune că ceea ce este *consubstanțial* nu poate fi afirmat numai de o singură persoană, ci de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. „Diferența continuă el, constă în persoane, nu în substanță, căci *Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt* sunt numele unui anumit mod de existență sau relație (σχέσις), nu direct (ἀπλως) al substanței.”²¹⁰ Nu poate exista nici o îndoială – atenția s-a mutat din momentul originii în care fraza este aplicabilă numai unor persoane originare unui anumit fel de legătură logică. Ar fi vremea să reflectăm la împărțirea extensiunii termenului. Holl (p. 244) vede în folosința amfilohiană o confuzie de concepte, *ipostas*, *proprietate* (ἰδιότης) și legătură și de aici dificultatea de a stabili o anumită distincție dintr-o anumită substanță. Cred că este un pic prea de vreme să concluzionez un fel de confuzie de concepte, cum ar fi cazul unor termeni intim legați unul de altul pe baza a doua fragmente. Dificultatea pe care o vede el este cumva inerentă în teologia trinitară și nici nu cred că este cu atât mai puțin prezentă în folosința vasiliană a termenului în Amfilohie. Legătura de pasaje citate ca și un fel de continuare a acestei obscurități conceptuale, este martoră la extensiunea frazei față de toate cele trei persoane ale Treimii, dar nu în obscuritate. *Modul de a dobândii existența* (după traducerea lui Prestige) constituie numai un anumit fel de proprietate, ci mai mult proprietatea și substanța dimpreună, în persoană și ceva care găsește o relație. Vasile și Grigorie văzând aspectul pozitiv al raportului τρόπος ὑπάρξεως l-a folosit numai cu privire la Fiul și la Duhul, dar și Tatăl trebuie să își aibă și El propriul lui mod de existență, deși este exprimat negativ: un originator neoriginat.

Didim și Amfilohie, contemporanii lui Vasile și Grigorie, au mărturisit la acest folos extensiv al lui τρόπος ὑπάρξεως. Mai mult decât atât. Grigorie în *Contra Eunomie* I. 495-497 (a se vedea mai sus) a afirmat clar că τρόπος ὑπάρξεως este corelativ cu λόγος οὐσίας, care a ilustrat identitatea naturii ca și ființă compatibilă cu diferite moduri de a dobândii existența după cum este cazul lui Adam și Abel. Vasile a realizat un lucru similar în lucrarea sa *Contra Eunomium* 1, 15, ilustrând mai pe larg cu același exemplu. Aici, frazele corelative λόγος οὐσίας – τρόπος ὑπάρξεως nu sunt numite, ci specificate la începutul pasajului și la final. Pentru primul găsim τό τί ἐστίν și pentru altul τό ὅπως τοῦ θεοῦ μάλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν. (Pentru acest context a vedea mai sus).

Acum distincția din acest sens face operativă o gamă largă a doctrinei aristotelice în slujba teologiei – cum ar fi Treimea, cum ar fi iconomia sau antropologia.

Fără prea mari căutări în autori subsecvenți numai anumite ocazii pot fi oferite. Chiril al Alexandriei angajează termenul în dialogurile lui despre Treime, într-un anumit moment al celor trei persoane egale și în contrast cu οὐσία și în pururea generarea Fiului.²¹¹ În

²⁰⁸ Amfilohie, PG 39.112B13C1.

²⁰⁹ Amfilohie, PG 39, 112C2-4.

²¹⁰ Amfilohie, PG 39, 112C14-12: Ἡ δὲ διαφορὰ ἐν προσώποις οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ τό γὰρ Πατὴρ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τό ἅγιον ἐροτοῦ ὑπάρξεως ἦτοῦν οὐχέσεως ὀνόματα ἀλλ’ οὐκ οὐσίας ἀπλῶς.

²¹¹ Chiril, *De Ss. Trinitate*, 1 și V: PG 75.697D, 973D. Un al treilea moment (H, 740D) nu are nici un fel de interes în prezenta dezbatere. În Ale

Alexandria se cunosc numai un fel de mici crâmpie în secolul al cincilea în Alexandria, în timp ce Antiohia îl dezvoltă în sensul capadocienilor. Astfel, în *Expositio rectae fidei* găsim un fel de afirmație coerentă care este substanțial identică cu fragmentul 15 din Amfilohie.²¹² În *Întrebări și răspunsuri către ortodocși* 139 există aceeași doctrină, dimpreună cu contrastul lui λόγος οὐσίας – τρόπος υπάρξεως, dimpreună cu o ilustrație a lui Adam, a Evei și a lui Set. Mai există ceva care trebuie remarcat în acest pasaj. El începe: „Dumnezeu este unul prin coexistența a trei din persoanele dumnezeiești, care diferă una de alta nu prin esență ci prin modurile existenței.”²¹³ Termenii sunt prezenți; modul exact în discuție nu este evident. Ar trebuie să vorbim și de dumnezeiesc sau numai de natura umană singură? Sau trebuie să consacram anumite feluri de gândire modului teandric? Prin aceasta Leonțiu prezintă alte două moduri ale lui *hyparxis*. Destul de ciudat, *hyparxis* are aici sensul lui *physis*. „Sufletul este circumscris de τὸν λόγον τῆς υπάρξεως.” Mai apoi, vorbind de uniri, „unii chiar și în unire își păstrează τὸν τῆς υπάρξεως λόγον.”²¹⁴ O astfel de folosință, trebuie cred eu să fie explicată de doctrina leonțiană de un fel de unire ipostatică a prefectelor create, trup și suflet.

În ordine cronologică ar trebuie să ajung acum la Maxim, dar mai întâi aș dori să trec la Pseudo Chiril pe care Holl, sub numele și din textul lui Ioan Damaschinul, îl citează ca și pe ceva nesigur a termenului de *hypostas*. Aici avem de a face cu capitolele 8-10 din *De sacrosancta trinitate*.²¹⁵ În primul pasaj am găsit *modurile lui hyparxis* folosite cu referință la generație și procesiune cum ar fi în Vasile și Grigorie. Autorul vorbește de lipsa de generație (ἀγεννησία) care după cum spune el nu indică diferența de esență, ci felul de existență.” Mai târziu, încă vorbind de generație și procesiune, el se referă la ele ca și la un *mod de diferență*.²¹⁶ Apoi afirmând tot ceea ce este comun celor trei, întotdeauna în derivație din Tatăl, cu excepția lipsei de generare, generare și procesiune, după cum spune el. „Din aceste proprietăți ipostatice există trei lpostase sfinte care diferă unul față de celălalt, împărțite invizibil nu de esență ci de caracteristicile fiecărui ipostas, având în vedere că trei ipostase depline coexistă într-o simple esență, mai mult decât deplină.”²¹⁷

Primul și ultimul pasaj citate sunt cele care au fost contrastate de Holl²¹⁸ pentru a demonstra lipsa de claritate din tradiția greacă în „zorii” intelectuali ai lui Amfilohie. Claritate – textul vorbește de la sine – nu lipsește. Am dori o elucidare mai deplină despre

²¹² Pseudo Iustin, *Expositio rectae fidei*, 3, PG 6, 1209B3-10.

²¹³ Pseudo Iustinian, *Queastiones et responses ad orthodoxos* 139, PG 6, 1392C13-15.

²¹⁴ Leonțiu, Byz. Ibid., PG 80, 1285A4, 1304B2.

²¹⁵ Pseudo-Chiril, *De sacrosancta trinitate* 8, 10, PG 77, 1136-15. Prestige (*Dumnezeu în gândirea patristică*, p. 263, cf. p. 280) datează lucrarea de la începutul secolului al VIII-lea. De Gubert (RSR, 3 1912, 367) discernе o dependență din capitolul 26 din *Doctrina patrum* (de aici datarea lui Prestige dar ca și parte din colecția ea ar putea fi existentă mai timpuriu, data *ante quod non* este implicată prin urmare în controversa monoteistă. Am putea să întrebăm, de ce evită Pseudo-Chiril numirea surselor lui. De Guilbert, (p. 308) suferind că noi suntem ne aflăm în prezența unui labirint pseudo-epigrafic creat pentru nevoie controversei monotelite. În acest caz, nu am putea restricționa vremea posibilă a compoziției în perioada unei dominații politice a monoteismului, care a provenit din perioada deplină a controverselor (645) până la sinodul ecumenic al șaselea (681). Remarc aici că Prestige în indexul lui (p. 311) vorbește de această lucrare, „nu mai repede de mijlocul secolului al șaptelea.”

²¹⁶ Pseudo Chiril, *De Sancta Trinitate*, 9, 77, 1140C12.

²¹⁷ Pseudo-Chiril, *De ss. Trinitate*, PG 77-1140D8-1141A: Ἐν ταυταῖς γὰρ μοναῖς ταῖς υποστάσεσιν ἰδιοφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγαι τρεῖς ὑποστάσεις οὐκ οὐσία τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ἐποστασεως ἀδιάρετος διαίρουμεναι.

²¹⁸ Holl, *Amfilohie*, p. 114, PG 77, 1136C12 și 114A7 (notele 40 și 49).

cum pot exista trei persoane într-o singură substanță – lucru ce rămâne întotdeauna o taină profundă – și la care Pseudo-Chiril a lucrat puțin în raport cu conceptul de legătură care se găsea în Amfilohie (a se vedea mai sus).

Maxim și Logosul – tropos

Cum putem, considera că Maxim se potrivește în această tradiție? Există două întrebări: cea a folosinței distincției referitoare la Treime și ce fel de folosință face el în general?

În cele patruzeci de locuri ale perechii λόγος-τρόπος pe care le-a găsit în Maxim, numai trei au loc într-un context trinitarian. Prima se găsește în Myst. 23-701A. Dumnezeu este o monadă κατά τόν τῆς οὐσίας ἥτοι τοῦ εἶναι λόγου și triadă κατά τόν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καί ὑφστάναι τρόπον. Acest ultim membru dimpreună cu folosințele lui ale formei verbale din *ipostas* indică felul unei interpretări trinitare sigure a anumitor pasaje. Ambigua 1-1036C este aruncată cu un anumite fel de cimentare: λόγος εἶναι, pentru monada ca și răspuns la τρόπος, πῶς εἶναι πῶς ὑφεστάναι pentru triadă. Distincția vasiliană este cât se poate de concludentă în aceste sens.²¹⁹ Un aspect asupra cum forma verbală a *ipostasului* ar fi putut fi folosită ca să se facă anumite ipoteze de efect cu privire la pasajele trinitare, a se vedea Talasie, 13-269B și capitolul 3-1178B.

Distincția între esență și mod este fundamentală. Ca și o expresie deplină a membrilor ei voi lua următoarele aspecte din Ambigua 42: „ca să vorbim generic, orice inovație are de a face cu modurile ființei unui lucru inovat dar nu cu rațiunile naturii, fiindcă o rațiune inovată strică natura, ca fiind ceva care nu reține o rațiune lipsită de stricăciune după care există, ci un fel de mod de viețuire inovat, rațiunea fiind păstrată în natura ei și fiind capabilă să arate un fel de puteri miraculoase” (Ambigua 42, 1341D4-6). Este cât se poate de clar că aceasta este un fel de lege fundamentală. Expresiile ei sunt frecvente. A se vedea de exemplu aceiași dificultate: Ambigua 42-1329A, 1345B și Ambigua 31-1280, Ambigua 15-1217A, Ambigua 36-1289C.²²⁰ O anumită considerație a anumitor pasaje de acest fel, face cât se poate de evidentă *rațiunea naturii* care ar putea fi păstrată ca și un fel de margine considerabilă a variațiilor pe marginea *troposului existenței*. Pentru ordinea fizică aceste lucruri ar putea fi văzute în Ambigua 15-1217A; în aceasta există un fel de esență metafizică care este în întregime imuabilă și există astfel un flux constat de proprietăți și accidente. Pentru ordinea morală aceleași lucruri sunt spuse în Ambigua 42-1329A-B7, care completează doctrina din Ambigua 7 la 1084BC. Totuși, în anumite pasaje această diversitate din tropos nu a fost întotdeauna ușor de fixat de niște gradații serioase. Cum ar fi Talasie 2-272. Lipsa proeminentă de luciditate transparentă se datorează, la drept vorbind unui anumit fel de rațiune preexistentă a creaturii raționale – adică ceea ce determină esența și destinul ei. Dar nu am dezvoltat aici acest aspect²²¹ al doctrinei maximiene.

Astfel, distincția Logos-tropos este văzută deja ca și un fel de mare importanță: ea face posibilă dezvoltarea unei doctrine solide a Treimii, a harului și a îndumnezeirii. Prima, în

²¹⁹ A se vedea mai sus, p. 157.

²²⁰ A se vedea mia sus, nota 157.

²²¹ A se vedea mai jos nota 62.

Astfel, distincția logos-tropos are o mare importanță: ea face posibilă dezvoltarea unei doctrine stabile a Treimii, a harului și a îndumnezeirii. Prima, în Maxim este cât se poate de evident de un interes secundar.

Maxim este cât se poate un fel de interes secundar. A doua este și ea primară dar nu stă singură. De fapt, de ea depinde, după cum mărturisește contextul pasajului citat mai sus, doctrina Întrupării.

Așa că dacă acum căutăm exemple ale acestei descrieri în scrierile acestora din urmă care au primit impactul controverselor hristologice, claritatea și incisivitatea principiului exprimat sunt mărite.

Începând cronologic, mărturisesc un fel de *Ambigua* hristologică unică. Maxim afirmă: „știm că un lucru este rațiunea ființei și altul este modul ființei calificate (ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος), care asigură natura, cea care asigură iconomia” (*Ambigua* 5-1052B6-9). Ele sunt repetate imediat (1053B11-14) și următoarea columnă (cum ar fi textul 10566D) este o aplicație a remarcabilei *energii teandrice* a lui Dionisie.

Din scrierile controversale ale acestuia pot cita una: fiind un lucru, nu fiind ceva, fiecare din noi operează principal adică ca și oameni, cum ar fi Petru și Pavel, care oferă conținutul mișcării – mai mult sau mai puțin intensiv, aceasta sau aceia fiind determinată de diferite voințe. De aici rezultă că modul a fost un fel de reprezentare a schimbabilității persoanelor. Cunoscute în activitatea lor, în rațiunea inalterabilității operațiilor naturale (TP 10-137A3-11).

Aici este indicat punctul principal al controversei monoenergiste și monotelite; voința și operația sunt ale naturii, actul și voința specială sunt ale persoanei. În această doctrină pe care Maxim a făcut-o dominantă împotriva lui Pyrrhus (TP 28-308D) și încă în ceea ce Pseudo-Chiril a asumat și a exprimat concis.²²²

Știind importanța distincției λόγος φύσεως – τρόπος υπάρξεως din Maxim m-am străduit să arăt atencedentele ei (cel puțin unele) din învățăturile patristice. O înțelegere a doctrinei Rațiunii supreme ar fi imposibilă decât numai dacă se ține în considerare această distincție. Prin urmare prin explicația aceea ce a urmat am iluminat explicația care trebuie să o ofer acum doctrinei Logosului din argumentul maximian împotriva origenismului.

B. Logosul și unitatea creației

Țelul meu nu este de a expune doctrina deplină cu privire la Logos. Ca și un cuvânt grec el este polivalent, astfel că doctrina atașată de el este polimorfă. Țelul meu imediat este mai mult de a adera la textul *Ambigui* 7 și la doctrina Logosului după cum a fost ea completată pentru a respinge origenismul. Pe parcurs ce analiza v-a progresa voi avea ocazia să comentez anumite lucruri referitoare la studiile antecedente care mă întorc în spre doctrina Logosului.²²³

Dezvoltarea lui Maxim a doctrinei *logosului* este intim condiționată de pasajul pe care îl comentează și de diferitele interpretări făcute de origeniști. Grigorie a spus: „noi coborâm în jos o parte din Dumnezeu și astfel alunecăm din înălțuri.” În aceasta, origeniștii au văzut *henada* și consecința lor dispersată a păcatului. Maxim nu a putut la fel ca și alți autori să admită o greșeală a acestui autor. Acest autor a fost *teologul* prin excelență. Mai mult decât

²²² Pseudo-Chiril, *De SS. Trinitate*, 20, PG 77-1160.

²²³ Singurul studiu direct este cel al lui I. H. Dalme, *Teoria Logosului la creaturi după Maxim Mărturisitorul*, RSP, 36 (1952), 244, Von Balthasar are anumite puncte destul de interesante (KL 84-96-71, *Criticismul Areopagitului*) și Vladimir Lossky, *Eseuri despre teologia mistică a Bisericii Răsăritene* (Paris, 1944), pp. 90-95, 240. Remarcabila doctrină a lui Origen nu v-a intra în câmpul studiilor noastre și la fel nici *Centuriile gnostice* ale lui von Balthasar.

atât, la început exista un fel de unitate în Hristos (cf. Thal. 60) și un anumit fel de problemă filosofică a mai multora (care sublinia greșeala origenistă) legitim și care cerea un anumit răspuns. Prin urmare Maxim a fost constrâns să ofere un conținut pozitiv frazei *parte din Dumnezeu*.

Dar nu numai atât. Restul *s-a pogorât de sus*, deși implica un anumit fel de unire primordială, pentru ca să extragă cu atât mai imperios nu numai o explicație a acele unități ci și a stadiului omului în ceea ce privește acea unitate. Prin urmare, pe de-a întregul răspunsul este teologic și existențial. O simplă explicație filosofică a *logosului* nu ar fi destul.²²⁴

Nu ar fi suficient să ne reamintim de analiza argumentului rațional pe care l-am conferit în prima parte a studiului. Cea ce am abordat acum se găsește în Ambigua 7 partea I și 42 a digresiunii 2 (Ambigua 7-1077C-1085C, 42-1325D-1336B). Mai întâi trebuie să remarcăm, că acest Logosul nu stă singur. Maxim începe: „cine este cel care știind că prin rațiune și înțelepciune lucrurile au fost aduse în ființă din neființa de Dumnezeu...” (Ambigua 7-1077C1). Din câte putem remarca aceasta nu este o frază casuală; el o repetă de două ori în explicația lui (Ambigua 7-1085A5 și C8). El face mare caz de ea în a doua digresiune din Ambigua 42 (1329D). Inferența apare din faptul că lumea a fost realizată cu rațiune și înțelepciune și că actul creației a fost un act liber al unei voințe poruncitoare. Fără nici o îndoială cuplul se bazează pe înțelepciunea lui Solomon 9, 1, 2: *despre Dumnezeul părinților și Domnul milei, care a realizat toate prin cuvânt și Care prin înțelepciune l-a realizat pe om...* Complexul ideilor implicate aici își are propria istorie. Filon a fost primul care s-a alăturat învățăturilor Scripturistice din cadrul filosofiei grecești cu privire la doctrina înțelepciunii și a cuvântului.²²⁵ Influența directă a lui Filon asupra lui Maxim nu este exclusă. Von Balthasar a găsit un fel de evidență.²²⁶ Dar poziția cheie de aici este identificarea *Fiului*, Logosul ioanian ca și loc și regiune a ideilor. Aceasta a fost munca școlii alexandrine găsită în Clement.²²⁷

Prima explicație a doctrinei Logosului

Prima explicație (Ambigua 7-1077C-1081C11) este dezvoltată într-un anumit fel de mișcare ciclică, unde fazele, mânuite deplin, sunt marcate de citate. Prima frază (1077C-1080A2) afirmă multiplicitatea în unitate și unitatea în multiplicitate, care se sfârșește cu o

²²⁴ Aici von Balthasar folosește acest pasaj ca și un fel de greșală, fără să recunoască orientarea antiorigenistă a întregului. Să mai remarcăm proasta traducere de la pagina 88 a termenului *σπλιξηρημένης*, teologia negativă a Logosului este exclusă din considerație (Ambigua 7, 1081B10).

²²⁵ Despre istoria doctrinei Logosului a se vedea Leisengag, în Pauly Wissowa Kroll, 25 (1926), 102-381 (pentru Heraclit, 1949, pentru stoici 1955, pentru teologia iudaică, 1969). Paul Heisch (*Der Einfluss Philos auf die altste christliche Exegese*, Münster, 1908, p. 137-139) și care oferă un scurt sumar al doctrinei. Pentru Filon nu trebui să consultăm tratatul lui Wolfson, *Filon*, vol. I, cap. IV: „Dumnezeu este lumea ideilor și a Rațiunii” și cap. IV. I „Logosul immanent.” Despre Logos și înțelepciune a se vedea paginile 253-282 și 287-289, Wolfson, p. 231, 239, 287 care pleacă de la o interpretare a acceptată a lui Filon prin postularea existenței Logosului și a puterilor în două stadii mai înainte de creația lumii sensibile, adică „una din veșnicie ca și o proprietate a lui Dumnezeu și a restului lucrurilor create de Dumnezeu.” Dacă aceasta a fost bine întemeiată, ar trebui remarcată pentru o istorie eventuală o distincție palamită a esenței și a puterilor.

²²⁶ Von Balthasar, *Die Gnsotische centurien*, pp. 96-98, face referire la două capitole (TH. Oec. 1, 83, 81) unde o dependență directă asupra lui Filon pare indubitabilă.

²²⁷ Pentru această identificare a se vedea Bakers G., *Clement Alexandrinul*, Enciclopedia catolică, III, (Cita de la Vaticano, 1949), 1850.

afirmație puternică, referitoare la Fiu și la Logos din Coloseni 1, 16 prin care au fost toate create de El. Această multiplicitate a lucrurilor se datorează unei diferențe și diversități nelimitate a lucrurilor dimpreună cu individualitatea lor neconfuză. Pe de altă parte, multiplicitatea esențelor este văzută ca fiind una din cauza referinței la un singur ipostas al Cuvântului. Aici accentul cade pe Cuvânt cu citate din Coloseni 1, 16, *în care s-au făcut toate lucrurile*.

A doua frază (1080A2-B11) își dezvoltă președenția Cuvântului la facerea creaturilor (*rațiunile* tuturor celor care au preexistat în Logos și sunt realizate în conformitate cu voința Lui) și prezența Lui în ele, deși este infinit mai presus de ele, prin care toate creaturile participă proporțional la Dumnezeu. Maxim încă vorbește în ordinea existentă (prin urmare nu de ordinea existențială a harului), ca și un fel de specificitate a *proporționalului*, care arată cele ce sunt în conformitate „cu mintea, rațiunea, simțurile, mișcarea vitală sau potrivirea obișnuită sau mișcarea.” Aici Maxim se referă la toată doctrina precedentă: rațiunile preexistente creației și participarea existențelor la Logos, după Dionisie. DN 5, 5-7 răspunde destul de bine la tonul argumentului lui Maxim. Acesta începe de la un nivel esențial. Nu există nici un fel de referință exactă cum că Dionisie este verificat, dar în acest sens nu există nimic care să indice o dependență particulară de Mărturisitorul. Se vorbește într-un fel aluziv de participarea cauzelor prime și a celor secundare la prima; cealaltă de participarea esențelor existente în Cuvântul.

Cu aceste două fraze modul în care am putea defini *porțiunile din Dumnezeu* a fost explicat; dar acum gregorianul a *alunecat de sus* într-o recunoaștere momentană. A treia frază de aici (1060B11-1081A5) ne oferă satisfacție. Răspunsul este cu privire la faptul că mișcarea angelică sau cea umană este în acord deplin cu logosul ei preexistent în Dumnezeu și că nu există nici un alt fel de dorință pentru sursa ei, decât că persoana v-a fi în Dumnezeu – ἐν Θεῷ γενήσεται. Fraza evagriană și cea maximiană pentru vârful vieții creștine – căci El nu se v-a depărta de la ei. Aceasta înseamnă o întoarcere și o reconstrucție a cuvântului normativ al creației (τὴν πρὸς τὸν καθ’ ὃν ἐκτίσθη λόγον ἀνοδὸν τε καὶ ἀποκαταστάσιν).²²⁸ Aceasta ar fi destul să arătăm acum că am trecut de la nivelul existențial unde supranaturalul își dobândește prima considerație. Tranzitul este dublu și asigurat de referințele la dobândirea *scopului* dumnezeiesc (1080C14, 15). Acest țel apare de mai multe ori în primele secțiuni din *Liber asceticus* care semnifică dispensația Întrupării; dar în Talasie 60-621AB Maxim explică pe larg că *țelul dumnezeiesc* este tocmai taina lui Hristos, ascunsă mai înainte de întemeierea lumii. El definește acest *scop* ca și un final (Talasie 60, 621A10) în cuvintele lui Evagrie pe care le-a folosit în Ambigua 7-1072C4.²²⁹

În *Întrebarea* 60, Maxim a distins explicit cele două ordine. Spre final el spune. „Pentru un adevăr este necesar ca făcătorul în natură a esenței lucrurilor să devină și el realizatorul (αὐτουργός) prin har al îndumnezeirii ființelor create; cu scopul ca Făcătorul ființei să apară ca și purceзаторul (χαριστικός) ființări celei mai bune” (Talasie 60-624D5-9).

²²⁸ Se face referință directă la lucrurile create.

²²⁹ În a doua frază, Ambigua 7, 1080B1, Maxim vorbește de Cuvântul ca și un fel de recapitulare a tuturor lucrurilor (Efeseni 1, 10). În Talasie 60-621A15 taina lui Hristos constă în recapitulare. S-ar putea obiecta împotriva interpretării mele că deja în a doua fază Maxim a vorbit fără nici un fel de distincție de ordinea esențială și de cea existențială. La fel și Sfântul Apostol Pavel (Romani 1, 39) folosește cuvântul în sensul gramatical al sumarului. Cuvântul ni se potrivește perfect în contextul unei ordinii esențiale, la fel ca și în cel al celei existențiale. Este nevoie de ceva mai mult ca să demonstrăm că în a doua frază Maxim se află deja în ordinea existențială. Fără nici o îndoială aceste lucruri sunt caracteristice doctrinei *Cuvântului* cum că există o cauză deplină a tranziției de la unul la altul, o tranziție care nu a fost întotdeauna remarcată de autor.

Se face o referire aici la *ființă* și la *pururea ființa-bună*, după cum ne conduce un pasaj din Ambigua 42 unde triada ființă, ființă rea, sau pururea ființa s dezvoltă mai pe larg. O voi cita în întregime: „din toate lucrurile care există sau vor exista substanțial... rațiunile, tare fixate, preexistă în Dumnezeu, în conformitate cu care toate lucrurile au devenit și locuiesc, pururea trăgându-se mai aproape de o mișcare naturală în spre *rațiunile* lor denumite.”²³⁰ Ele (lucrurile) sunt constrânse ca să existe și să primească, după felul și nivelul mișcării lor elective, fie pururea ființa din cauza virtuții și a progresului direct cu privire la Logos prin care ele sunt sau nu sunt din cauza viciului și a mișcării din armonia Logosului, prin care le sunt. Sau ca să ne exprimăm mai concis: fie după vedere sau după lipsă, sau după facultatea lor participativă, a Celui care există după natură complet și fără nici un fel de participare și care se propune pe Sine în întregime și simplu și plin de har prin rațiunea nelimitații bunătății tuturor, a celor vrednici și a celor nevrednici, care a produs permanența unei ființe veșnice cum ar fi omul și după cum a fost și este el dispus. Pentru acestea, participarea respectivă sau lipsa de participare a ființei, a ființei bune și a pururea ființei este un fel de argument crescut și punitiv (τιμωρία) pentru cei care nu sunt capabili să participe (Ambigua 42-1349A1-B7).

În pasajul de mai sus distincțiile între ceea ce este pur fizic și moral sunt marcate aici. În ultima ordine Maxim nu aduce deloc în discuție distincția între ceea ce este natural și supranatural, el are existentul, ordine supranaturală numai în fața ochilor minții sale. Totuși, această distincție este prezentă în gândirea lui Maxim și implicit în lungile sale citate, alte texte mărturisesc cum ar fi cel din Talasie 66 cu care am început să urmăresc paragraful și altele din Ambigua 64-724CD, unde Maxim vorbește de legea naturală în sine.

A treia frază este apropiată de un citat din comentariul lui Vasile la Isaia,²³¹ cu privire la odihna adevăratului Sabat.

A patra frază a prime explicații (Ambigua 7-1081A5-C11) se întoarce înapoi, pentru a lărgii anumite puncte deja făcute și pentru a repeta afirmația acestei fraze. Prima parte, (Ambigua 7-1081A5B8) ridică două puncte de întrebare. Lucrurile nu există în acțiune dintr-o dată, ci mai mult cel care este Creator al lucrurilor într-o ființă și după vremea lor potrivită (cf. fin a doua frază 1080A6). Principala rațiune este că Dumnezeu și creaturile nu pot fi împreună. Această prezentare este greșită; greșala cu care maxim ne constrânge este imposibilitatea că ar putea exista o coexistență a finitului²³² cu infinitul – adică din câte am

²³⁰ Κατά πρόθεσιν. Cf. romani 8, 28. Maxim este neliniștit ca să dovedească că nu există nimic gratuit în Dumnezeu după cum amplu demonstrează contextul. În acest sens προθεσις se referă în general la intențiile dumnezeiești cu privire la *rațiune* și creația esențială. Dar în pasajul care s-a tradus aici se cere o distincție între un astfel de *logos* esențial (o ordine ontologică) și un *logos* profetic (ordine providențială), care se referă la împlinirea și finalul pururea ființei. Există astfel o bază, o aluzie la o posibilă doctrină a predestinației. În aceste sens a lui πρόθεσις LA Sfântul Pavel și al Origen a s vedea articolul *Predestinația* în DTC 12 (1935) 2821 și 2827 (Origen, *In Rom.*, 8, 28, Lib. 7,7 și 8). Cf. scoliei din Ps. Den. CH, 11, 2, PG 193. după Lossky (*Noțiunea analogiilor la Dionisie Pseudo-Areopagitul. Arhivele de istorie și doctrină religioasă* 5 (1930), 300, 302. Cf. pasajului Ambigua 7-1084A trebuie interpretat în lumina acestei distincții.

²³¹ Vasile., *In Isaia*, I, (V, 13) 30, PG 30.177C11, D4. Maxim citează numele autorului și a tratatului. Acest tratat, a cărui autenticitate vasiliană a fost pusă sub chestionare, era deja cunoscută în secolul al șaptelea sub numele lui Vasile. A se vedea Deyresse, *Rev. Bib.*, 42 (1933) 145.

²³² În acest sumar al potrivirii Maxim spune: „toate lucrurile create în esență și originea lor (κατ’ οὐσίαν τε καὶ γένεσιν) putem spune că sunt conținute de rațiunile lor potrivite și de cele afară din lucruri care se leagă de ele” (τοῖς ἰδίοις καὶ τοῖς περὶ αὐτά οὐσι ἐκτός λόγοις περιεχόμεναι, Ambigua 7, 1081B8-10). Acolo, Maxim distinge niște lucruri imutabile și mutabile ale lucrurilor. Putem să ne asigurăm că un aspect material nu variază niciodată în proprietatea lui fizică, cu privire strict la esență, altele cu privire la mișcare, care

putea vedea, un fel de existență veșnică a unor *rațiuni* realizate în Dumnezeu. Insistând deci pe incomparabilitatea finitului cu infinitul și pe cea *teologiei negative a Cuvântului* aspect ce nu trebuie luat aici în considerare (Ambigua 7-1081B8-15), und ele repetă afirmația primei fraze. De ceastă dată, multiplicitatea în unitate – Cuvântul din cei mulți – este calificat ca și un fel de procesiune creativă și conservatoare, care conduce referința și procesiunea a uneia din ființe și a unității și a multiplicității – cele mai multe rațiuni sunt una – ele sunt calificate ca și „conservatoare, care condus referințe și proveniență a mai multora în unul, ca și la un fel de centru de putere care a conținut în sine sursele razelor și le-a adunat împreună.”²³³ Adăugirile de aici, mai mult decât orice și mai presus de cât prima cauză, toate accentuează cauza neoplatonică și figurile proclane. Chipul centrului și al razelor se găsește în Dionisie, în capitolele I-a care s-a referit deja și la care încă se v-a mai referi.²³⁴

În cele din urmă, numai o singură sentință din Maxim v-a fi capabilă să ne ofere un anumit fel de explicație: „noi suntem și se spune despre noi că suntem o parte din Dumnezeu din cauza rațiunilor ființei noastre care preexistă în Dumnezeu și din nou se spune că noi suntem căzuți din cele sus fiindcă ne-am mutat în conformitate cu Logosul din cauza interzicerii lui Dumnezeu, după care am ajuns să fim” (Ambigua 7-1081C7-11).

Întregul acestei prime explicații nu are nimic din elementele și originalitatea ei; totuși în întreg Maxim a situat originea și sfârșitul omului în punctele critice ale doctrinei asigurate. Marea suplețe a doctrinei Logosului din textul din Ambigua 7 a fost oferit ca și o expresie clară a relației naturii și a harului după cum a fost el explicat de dorința teologilor occidentali. Toată explicația este similară, dar cu mult mai departe de doctrina dionisiană din DN 5-5-7. pe aceasta Maxim o recunoaște în referințele sale la Dionisie de la sfârșitul celei de a doua faze (1080B10). Tocmai pentru acest motiv a doua explicație pe care o oferă a fost inspirată din primul principiu direct din Origen. Ar putea astfel să spre o domine o întoarcere mai efectivă a origeniștilor din greșala lor.

A doua explicație a doctrinei Logosului

Această explicație (Ambigua 7-1081C11-1085A6 începe: „dacă Cuvântul lui Dumnezeu este indubitabil esență a virtuților în fiecare om... fiecare om, care participă la virtuți cu un obicei fix, participă fără nici o îndoială la Dumnezeu...” (Ambigua 7-1081C14-D2, D9-11). Acum Maxim își apară propozițiile lui citând 1 Corinteni 1, 30: *Hristos care a fost făcut pentru noi începutul înțelepciunii lui Dumnezeu, dreptatea, sfântirea și răscumpărarea*

reprezintă un flux și un reflux constant – fiindcă mișcarea este un fenomen al generației și la stricăciunii. Aici putem desluși cât se poate de mult un fel de influență aristotelică sau probabil numai pe cea a lui Grigorie de Nyssa (cf. Weiswurm, A.A. *Natura cunoașterii umane după Sfântul Grigorie de Nyssa*, Washington, 1952, diss. P. 721. Sumarizându-l pe Maxim putem spune: „toate ființele, prin Rațiunea prin care au fosta duse la ființă și prin care sunt, sunt cât se poate de tari și nemișcate, prin rațiunea lucrurilor văzute ca fiind în legătură cu ele (τὼ τῶν περὶ αὐτὰ θεωρουμένων λόγῳ) prin care iconomia acestui univers este larg ținută și condusă împreună și prin care toate lucrurile se mișcă și sunt instabile” (Ambigua 15-1217A13-B3). După aceasta el își introduce argumentul său împotriva henadei schematizate în triada *gnesis, kinesis, stasis*. *Kinesis*, pe care o distinge el dintr-un temei absolut nemișcat, este și ea un fel de mișcare morală. Distincția este complementară celei a rațiunii ființelor, a ființei și a ființei mai bune și a pururea ființei.

²³³ Ambigua 7-1081C3-7: κατὰ δὲ τὴν εἰς τὸν ἕνα τῶν πολλῶν ἐπιστρεπτικὴν τι καὶ χειραγωγικὴν ἀναφορὰν τε καὶ πρόνοιαν εἰς ὀρχήν παντοκρατορικήν ἢ κέντρον τῶν ἐξ αὐτοῦ τὸς προειληγας καὶ ὡς πάντων συναγωγὸς εἰς οἱ πολλοί.

²³⁴ DN 5, 6-821A. A se vedea Th. Oec. 2.4 cu comentarii la von Balthasar, *Die Gnostische Centurien* 103.

și apoi comentând asupra faptului că Hristos este Însesi înțelepciunea, sfințirea și dreptatea, care nu au fost pur și simplu atribuite ca și cu oameni: ceea ce înseamnă că este un fel de om... Acum Origen, comentând Ioan 1, 14 a spus: „pentru dreptatea substanțială în sine care este Hristos”.²³⁵ Bineînțeles că Maxim nu a tras toate acestea direct de la Origen această idee;²³⁶ rămâne însă faptul, gândul este deplin al lui Origen. În contextul fazei pe care tocmai am citat-o, Origen a dezvoltat ideea că dreptatea noastră și alte asemenea vin de la Hristos, deși nu în termenii participării. De fapt Maxim trece printr-o anumită considerație a unei astfel de participări văzute ca și un fel de cuprindere succesivă a începutului și a finalului, care sunt identice și care au capacitatea de a înțelege *rostul* lucrului (1084A6). Dar în ceea ce privește începuturile, omul este capabil să primească prin participare binele natural (ἀγαθόν) cu ființa lui, dar în ceea ce privește finalul, el împlinește zelos cursul său în spre începuturi și în spre sursă, fără nici un fel de deviație, prin intermediul bunăvoinței (γνῶμη) și a alegerii (προαίρεσις) și de la Dumnezeu primește îndumnezeirea., adăugându-se la bunătatea naturală a chipului²³⁷ (τῷ κατ' εἰκόνα φύσει καλῷ) adică asemănarea electivă prin virtuți prin rațiunile unui anumite fel de tranziție implantată și cu familiaritatea propriilor surse și începuturi” (Ambigua 7-1084A6-14).²³⁸

În mod sigur avem aici o elaborare destul de cinstită a procesului îndumnezeirii. Maxim v-a mării acum aceste a realități, folosind tripla distincție pe care o avem despre noi înșine după ce tocmai am fost uimiți de prima explicație. Aceste lucruri sunt mărite de cuvântul Apostolului: *căci în El trăim ne mișcăm și suntem* (Fapte 17, 28). Acum, trebuie avut în vedere că toți acești termeni Maxim îi are în legătură rațiunea ultimă a omului care îl precede pe Dumnezeu. Ființa este transferată Cuvântului unui am care a preexistat în Dumnezeu. Ființa este un fel de referință la logosul ființei, mișcarea la cea a bună ființa, viața la pururea ființa. (Ambigua 7-1084B1-7). În discuția și pasajele citate mai sus această distincție triplă a fost cât se poate de mult evidentă, dar fără nici un fel de motivație ca și ceva la care ne-am putea referii ca și la *rațiuni*. Pentru cunoașterea mea această referință este făcută numai pentru un pasaj; nici nu este suprinzătoare. Pentru o tratare mai largă nu ar fi nici un fel de amenințare către predestinație, pentru fraza mentală și viața pe care nu a pregăti-o. În mod obișnuit, el obișnuia să privească la lucruri din punctul de vedere al lucrurilor *dumnezeiești* – realizarea omului în Întruparea deplină. Reversul acestei realizări, eșecul și posibilitatea, realitatea unei pedepse veșnice; toate sunt recunoscute, dar nimeni nu s-a aventurat într-o explicație a lor.

Stabilind un principiu al participării noastre în Hristos prin virtuți, Maxim a dezvoltat din nou tema – rânduiala dumnezeiască: „căci după cum conclud el, Cuvântul lui Dumnezeu și voința lui Dumnezeu pururea v-a efectua un fel de taină a întrupării” (Ambigua 7-1084C15-D12).

Astfel suntem părți din Dumnezeu; dar a aluneca de sus ar fi ceva lipsit de rezonabilitate adică a ne deșerta din propria sursă și din propriile rezultate ca și un fel d

²³⁵ În Ioan (1, 14) p. 6, 49, GCS, Origen IV (Preuschen), p. 115, ἡ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσιώδης Χριστός ἐστιν. Similar în irenem hom., 15, 6GCS, Origen III (Klostermann), p. 139, cf. În Ioan (132), 32, 11, p. 434 și p. 44. În Isaia hom. 5, 1 GCS Origen VIII (Baehrens), p. 263.

²³⁶ Grigorie de Nyssa vorbește de τό ὁντως ὄν ca și de αὐτό ἀγαθότης. In eccl. VII, PG 1472D ult. Într-un cuvânt ideea origenistă poate și ea să se găsească în Grigorie.

²³⁷ Chip și asemănare. Subiectul a fost deja atacat numai de câțiva autori în ultimele zile. Folosința maximiană nu pare a fi constantă. Așa este și judecata lui Lossen (p. 42). A se vedea Char. 3, 25, 4, 70, și referințele lui Loosen la Talasie 1, 206A. Talasie 64, 728A, TP 28-323D.

²³⁸ Despre acest pasaj, a se vedea mia sus, nota 61.

deșertare as popirilor surse și rezultate într-o dezordine radicală și nesiguranță, ca și un fel de alegere a răului pentru ceva mai bine (Ambigua 7-1084D2-1085A6).

Apărarea doctrinei Logosului la Maxim

Maxim a terminat astfel prezenta lui discuție a doctrinei Logosului și a oferit un fel de sens potrivit acestui pasaj incriminat din Grigorie. El putea lăsa prin urmare la o parte problema și putea trece în altă parte, colaborarea poziției amplificate cu citate din Grigorie. Dar nu, el s-a referit la doctrina lui din partea lui Dionisie, acum el voiește să aducă un pasaj ca și confirmare a doctrinei rațiunilor lui Dumnezeu în aspectul lor dinamic. Este vorba de DN 5, 8-824C.²³⁹ Aici, Dionisie afirmă că rațiunile lucrurilor sunt numite *voințe dumnezeiești* (θεῖα θελήματα). Mai mult decât atât, s-a emis ipoteza că creația nu a fost un produs necesar al puterii lui Dumnezeu, ci ceva care a rezultat din voința Sa, lucru care după cum știm nu este o doctrină nouă.²⁴⁰ Ambii, Clement și Origen sunt expliți în aceste sens.²⁴¹ În alt loc, la fel și Maxim²⁴² se referă pur și simplu a creația voinței dumnezeiești. Totuși, nu este ceva simplu și între creștini acceptat universal acea poziție în care constă importanța pasajelor; ea constă mai mult din unirea făcută de rațiunile *voințelor dumnezeiești*. Cea ce în Dionisie a fost un fel de frază alternativă pentru *paradigmele lucrurilor* s-a dovedit a fi o simplă frază în cuvintele autorului secolului al VII-lea: „fiecare lucru ajunge să fie în conformitate cu gândul efectiv al lui Dumnezeu” (κατά τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἐννοιαν).²⁴³ În acest sens rațiunile nu sunt, un fel de rațiuni inerte, ci înseși puterea creativă a lui Dumnezeu, care S-a realizat în creatură. Am văzut deja, în gândirea lui Maxim, că toate au fost dominate de *țelul* dumnezeiesc în măsura în care nu era cu nimic mai dificil să distingem, în niște pasaje simple, elementele diverse. Acest lucru este mai mult decât evident într-un pasaj care este discutat în Romani 1, 20: *pentru lucrurile invizibile din El, de la întemeierea lumii după cum au fost clar văzute, fiind înțelese din niște lucruri din care sunt făcute: veșnica lui putere și dumnezeirea Lui*. maxim comentează: „rațiunile lucrurilor pregătite mai înainte de toate veacurile în Dumnezeu, după cum le cunoaște El, fiind invizibile (acesta este obiceiul maeștilor duhovnicești să le numim *bună voințe*) ca fiind clar văzute și înțelese din lucrurile deja făcute. Căci toate lucrurile făcute de Dumnezeu în natură, au fost luate în considerare de noi în bună cunoștință de cauză (γνωστικῶς), cu o știință datorată, care ne anunță tainic rațiunile după care ele au ajuns să fie și în acela timp

²³⁹ Pasajul (Ambigua 7-1085A13) a fost de mai multe ori discutat datorită citatelor din Panten și Clement. Discuția a fost sumarizată de Staehlin (GCS, Clement Alex. III, (1900), p. LXI). Este cu atât mai puțin nevoie să intrăm în acest subiect din nou. Totuși, aș putea remarca că fraza *Cele referitoare la Paneten*, pot fi înțelese ca și o perifrază pentru persoana mai sus numită. A se vedea articolul περί τῶν ἈΣ Ψ, I, 2 unde mai multe exemple pot fi găsite în această lucrare a lui Chiril de Schitopolis (e. g. *Vita Euthimia* editată de Schwartz, TU 49, p. 28, 42) și Varsanufie, contemporanul său (PG 80, 900, A8). Gramatical am putea înțelege fie pe Panten sau asociații lui. Clement este afară din orice discuție. Dacă Maxim i-a oferit toată circumlocuțiunea ar fi ceva ieșit din discuție, căci fraza care l-a mușcat pe Panten, putea numai să slujească ca și o explicație la ceva necunoscut. Nu poate fi luat în considerare nici Harnack că Panten nu a lăsat nimic în scris, după problema unui pasaj lipsit de îndoială citat mai sus și găsit ca și un citat în anumite din lucrările lui Clement.

²⁴⁰ Cf. Ivanka, *Hellenisches und Christliches...*, p. 14.

²⁴¹ Clement Alexandrinul, *Protrept.* 63-3 (GCS, Clem. Alex. Stahlin, p. 48) Origen, *In I Regi* 1, 11 (GCS, Origen VII, Baehrens, p. 21).

²⁴² A se vedea de exemplu, Ambigua 7-1080A3 și Ambigua 12-21).

²⁴³ Pseudo-Chiril, *De ss. Trin.* PG 77-1145C, Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, I, 9, PG 94-837A. Despre Pseudo-Chiril a se vedea mai sus nota 45.

ele au manifestat în sine *țelul* dumnezeiesc în acest sens, după text: *cerurile au declarat mărirea lui Dumnezeu și tăria lucrării Lui i-a arătat faptele mâinilor Sale*” (Psalm 18, 2). Veșnica putere și dumnezeirea este Pronia, păstrată în lucruri și operația care le însoțește prin îndumnezeirea obiectelor Proniei (Thal. 13-293D-296A13). Din nou devine, evident, cum am putut să ne uităm la toate din cauza dobândirii scopului care depinde de activitatea providențială a lui Dumnezeu. Aceasta spune enorm de mult despre stadiul inițial al omului și realizarea lui finală. Toată viața ascetică este plasată în întregul întrupării. Acest lucru este afirmat deplin de Maxim într-un text decisiv din Parte a doua din *Ambigua* 7. Aici *țelul*, a rămas nestricat, admite două moduri de realizare. Primul, se datorează exercițiului puterilor noastre naturale din Adam, care a eșuat după ce a fost scos afară fără nici un fel de efect (*Ambigua* 7-1097C). Nici unirea *rațiunilor* și a voințelor dumnezeiești pe care Maxim le ia de la Dionisie atât cât să putem avea un fel de explicație exegetică a ei, ca fiind ceva incapabili de sugestie sau de menținere a unei distincții. Iată cele două texte ale Scripturii: *Domnul îi cunoaște pe ai Săi* (2 Timotei 2, 19) și *Nu vă cunosc pe voi* (Matei 7, 23). Iată cum explicăm aceste realități Maxim: „mișcarea de alegere, fie după voința sau cuvântul lui Dumnezeu, au perpetuat ambele voințe lui Dumnezeu exprimate în aceste două texte (*Ambigua* 7-1085C3-6). La începutul pasajului dionisian ar fi fost ușor să vorbim numai de voința lui Dumnezeu capabilă de a îi mântui pe oameni, ca și cum toți ar fi putu fi restaurați spre un anumit extaz. Aceste lucru nu sunt semnificative în ceea ce îl privește pe Maxim raportat la lucrurile esențiale și providențiale a fiecărui om, ca și ceva semnificativ în gândurile esențiale, lucru care în cele din urmă nu admite apocatastaza. În acest context al unui *gând efectiv* concis al Pseudo-Chiril și a lui Ioan Damaschinul ar fi fost ceva ieșite de la locul lor.

Cred că s-au spus destul pentru a ilustra pasajul și citatul din Dionisie. Aceasta fie că s-au găsit în doctrina logosului (de mai sus, *Ambigua* 7-1080B) sau în citatul prezent, Dionisie slujește mai mult ca și autoritate a unei doctrine deja primit mai mult decât o sursă reală pentru o doctrină de care nu sunt sigur. Aceasta probabil mai mult ca și o sursă în primul moment și ca și o autoritate în al doilea.

Comentariile moderne

Prin urmare este un fel de exagerare reală pe baza acestor citate din Dionisie, să îl tragem pe Maxim în întregime la apogeul lui Pseudo-Dionisie. Aceste lucru sunt cât se poate de bine definite în ceea ce Vladimir Lossky face în *Eseuri despre teologia mistică a Bisericii Răsăritene*.²⁴⁴ Începând cu o istorie teologică a termenului trinitar, care a intrat în hristologie și care a exprimat relațiile umanului și a dumnezeiescului într-o creatură inovată și reînnoită. Importul acesta este fără nici un greș ceva uimitor. Este născut ca și ceva care nu este clar distins din ceea ce subiectul ar putea schimba și perfecționa. Maxim v-a vorbi de un fel de Logos distinct al fiecărui stadiu al ființei, ființei bune și a pururea ființei. Posibila distincție a unei anumite *rațiunii a naturii* – a *modului existenței*,²⁴⁵ începând cu istoria teologică a termenului trinitar, care a trecut prin hristologie și care a exprimat relațiile dintre uman și dumnezeiesc într-o creatură îndumnezeită și inovată. Acest import este ceva

²⁴⁴ Lossky, *Eseuri despre...* p. 93. ar trebui să recunoaștem că competența potrivită a lui Lossky este cea referitoare la Dionisie, pentru Maxim el depinde de von Balthasar.

²⁴⁵ A se vedea în acest sens acest capitol despre istoria distincției ca și un termen teologic.

uimitor. Este născut din lipsa de frecvență a contemplației naturale și a *troposului* față de virtuți.²⁴⁶

Deci, pentru Maxim indiferent care ar fi cazul pentru Dionisie,²⁴⁷ punctul de început și progresul îndumnezeirii finale este atât cât se poate de bine distins și marcat. Aici tratăm cu distincțiile și relația naturii și a harului, a ordinilor naturale și a celei supranaturale.

Von Balthasar a remarcat pe bună dreptate că o fel de comparație directă a teologiei occidentale tridentine, cu cea a doctorilor bizantini este în acest moment imposibilă, având în vedere că aceștia nu au folosit ipoteza unui stadiu al naturii pure în elaborarea acestei distincții. Ar trebui doar să presupunem, după cum o face von Balthasar că doctrina lor este fie un stadiu implicit în dezvoltarea doctrinelor occidentale sau a unor elemente contrare lor? Ipoteza unui stadiu al unei naturi curate ar fi un fel de soluție radicală a întregii probleme, adică un sistem elaborat fără de care cu greu am putea în orice moment să fim direct comparabili cu el bazați pe o astfel de ipoteză. Din moment ce aceasta rămâne o ipoteză,²⁴⁸ există pentru mine trei posibilități: 1) o ortodoxie dreaptă, construită pe presupuneri; 2) o doctrină corectă, care a păzit aceleași puncte (dar nu cu aceiași potrivire pentru fiecare din ele) după cum a fost ea emisă de ipoteză; 3) o doctrină compusă din una sau mai multe puncte necesar de a fi păstrate.²⁴⁹

Ipoteza unui stadiu al naturii curate ajunge la înseși rădăcinile prezentei întrebări, o ipoteză ridicată de Lossky și care se presupune că este și ea cea lui Maxim, adică faptul că există o distincție reală între esența dumnezeiască indivizibilă și energiile dumnezeiești creative – o astfel de ipoteză spun eu este cea a rațiunilor situate nu în esența dumnezeiască, ci în energii. Temeliile acestei distincții ar putea fi suficiente cum ar fi cazul lui Filon,²⁵⁰ dar importul și existența oricărui autor nu este ceva asumat casual. Ca să intrăm acum în problemă cu privire la Maxim, ar însemna să tratăm aceste lucruri casual. În cea ce privește situația rațiunilor, ar trebui să ne atragem atenția asupra a doua pasaje contradictorii, care ambele aparțin în cursul argumentului pe care îl discutăm.

În *Ambiuga* 7-1077C Maxim afirmă cu un mare accent că cele mai multe rațiuni ale creației sunt o singură Rațiune (Logos), cuprinse în Fiul lui Dumnezeu. Acest lucru apare în prima frază. În fraza a patra el spune că dincolo de marea teologie negativă (apofatică) a Logosului (sau a Rațiunii supreme),²⁵¹ Logosul este unul și unul este Logosul (*Ambiuga* 7-1081) și el merge înainte ca să vorbească de procesiunea acelorași ființe. Pasajele care apar în cursul aceluiași context cu greu pot fi contradictorii. Prin urmare prima este pur și simplu catafatică; a doua catafatică, făcând mai întâi un fel de rezervă apofatică. Dar apoi care este sensul și importanța acestor rezerve? Privesc ele numai viața Triună? Acestea nu pot fi incluse aici.

²⁴⁶ Aici voi oferi câteva referințe.

²⁴⁷ Lossky, *Eseuri...* p. 93: „noțiunea creației la Dionisie se găsește destul de apropiată de cea a unei posibile stări de îndumnezeire, unde am putea distinge între un anumit stadiu primitiv al creaturilor și termenul lor final, cel de unire cu Dumnezeu...”

²⁴⁸ Ipoteza unui stadiu al naturii curate a apărut mai întâi în secolul al XIII-lea la William cel Mare, dar ca și instrument al lui, speculație teologică este folosită numai din secolul al XVI-lea și a devenit stabilită în școli numai după Baius. A se vede Henri de Lubac, *Supranaturalul* (Paris, 1946), p. 105, 267 și 127.

²⁴⁹ În măsura în care această primă posibilitate se leagă de dogmă cu anumite definiții de la Trent, a doua posibilitate fir că v-a lua un contur a poziției tridentine și o v-a traduce în propriile ei viziuni sau v-a rămâne o simplă joacă (dar care nu este folositoare) a teologiei istoric e.

²⁵⁰ Wolsfon, *Filon*, I, p. 293. Pera, în ediția lui la DN cu un comentariu la Sfântul Toma (Roma, 1950), p. 251 și 349 a adus la sine mai mult material cu privire la această problemă.

²⁵¹ A se vedea mai sus, nota 55.

Sumar

Pentru a restabili această discuție într-un scurt paragraf, Maxim explică fraza lui Grigorie: „noi aducem o parte din Dumnezeu și alunecăm de sus” printr-o dublă explicație a doctrinei Logosului, identificând și distingând Rațiunea Supremă și cele mai multe rațiuni în plan ontologic și moral. Această doctrină a fost prinsă și confirmată de Dionisie. Cauzele dependențelor existente în Dionisie sunt greu de determinat cu privire la o posibilă doctrină larg răspândită ca și cea a Rațiunii sau a Logosului. Cu privire la identificarea rațiunilor cu voința dumnezeiască Maxim pare cumva mai depărtat de doctrina pe care a realizat-o ca și parte a gândirii sale.

Cam atât pentru rațiunea maximiană după cum apare din respingerea origenismului; dar există alte elemente în această respingere. Imediat după alegerea autorității dionisiene despre care am discutat acum, Maxim se întoarce la un citat din Grigorie și expune concepția lui într-un stadiu final. Aceasta este partea unu, a analizei și a fost folosită în capitolul despre *extaz*. Partea întâi abordează un nou fel de argument, o respingere a legăturilor unor necesități ale poziției origeniste: doctrina unui supraabundent κόπος. Următorul capitol îi v-a fi dedicat.

Capitolul V

KOROS²⁵²

A. Folosința origenistă a korosului

Saturația sau „îmbuibarea” a fost unul dintre punctele cruciale ale doctrinei origeniste. Ea slujește ca și un termen convenient pentru a indica cauza disperării în monadă. Ea apare atât în documentele lui Iustinian: cel al scrisorii către Menas (543) și cel al scrisorii către sinod (553), respectiv în prima și a doua anatemă. Iată ce putem citi în prima anatemă din anul 543: „dacă cineva v-a spune că sufletele oamenilor vor preexista, ca fiind mai întâi minți și sfinte puteri, dar fiind cuprinse de o încadrare a viziunii duhovnicești și întoarse în spre ce este mai rău și fiind răcite cu privire la iubirea de Dumnezeu și fiind numite suflete și trimise în trupuri pentru pedeapsă – acesta să fie anatema.”

Fraza actuală pare că aparține secolului al VI-lea, dar doctrina preexistenței se găsește la Origen. Ar fi bine să oferim mai întâi pasajul pe larg. „Atunci munca fără de sfârșit a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt a fost stabilită prin mai toate gradele avansării, adică cu greu, dacă am putea spune în anumite situații, am putea noi să nu ne uităm la sfânta și marea viață, în care cineva ar putea să ajungă după mai multe lupte să se ridice la nivelul ei, astfel trebuie și noi să acționăm asupra binelui care vine din noi. Aceasta pentru ca noi să primim binecuvântarea, pentru ca din ce în ce mai mult să ne fie răspândită dorința în noi, având în vedere că din ce în ce mai mult noi îl primim pe Tatăl și pe Duhul Sfânt. Totuși, dacă un anumit nivel de saturație a ajuns la noi prin cei care s-au așezat pe culmi și pe un stadiu desăvârșit, nu aș putea crede că cineva de acest fel ar putea fi renumit și ar putea să cadă, dar puțin câte puțin și gradual el trebuie să se pogoare, astfel că, într-un mic moment el să fie căzut, pentru ca să se pocăiască și să se întoarcă la sine și să se retragă și să revină la poziția sa și să fie stabilit la loc prin ceea ce a căzut prin neglijare”.²⁵³

²⁵²Kopoç, este unul din termenii filosofiei eline care înseamnă *saturație*.

²⁵³*De princip.* I, 3, 8 (GCS Origen, V (Koetschau) 62, 63). Ita ergo indestinnti erga nos opere patris et filii et spiritus sancti per singulos quosque portectuum gradus instaurato, vix si forte aliquando mutlos in eam prveniri potuerit, ita perdurare debemus, ut nulla umquam nos boni illius satietatas capit, sed qunato magis de illa neatitudine prcipimus nos boni illius satietatis capdat, sed quanto magis de illa beatitudine percipimus tanto magis in nobis velk dilatetur eius desidrius vel augeatur, duni semper ardwentius et capaenis patrem et filium ac spirituo vel capnuns vel tenemus. Si autem aliquando satietas cepit aliquem ex hit qui in summo prefectoque consitant gradu, non arbitro quod ad subitum quis evacuentur ac deicat, sed paulatim et pei patres delfuenere necesse est (ita ut hri possit interdum, sit aliquis brevis lapsus acciderit, ut cito respiscat atque in se reveratur), non pmtus rure, sed revocare pendem et redue ad suum suum ac rursus statuere posse

Trebuie să ne temem de această saturație, sosirea ei înseamnă un fel de înstrăinare de Dumnezeu. Faptul că există posibilitatea unui anumit fel de saturație de bine se datorează caracterului înnăscut schimbabil al omului. În acest sens Origen este destul de clar. Iată ce scrie el: „din cauza acestor naturi raționale... care au fost făcute, în timp ce ele mai înainte nu existau; tocmai pentru faptul că ele au fost și au început să fie, ele există ca și un necesar schimbabil și ca și lucruri mutabile, căci indiferent ce virtute (putere) a existat în substanța lor nu a fost realizată natural ci prin darul Creatorului. Prin urmare, faptul că ele sunt nu este ceva propriu lor sau veșniciei, ci sunt date de Dumnezeu. Pentru cele pururea existente ele nu pot fi considerate veșnice și nimic din ceea ce este oferit nu poate fi dat înapoi. Cauza retragerii poate fi găsită în aceasta, numai dacă mișcarea duhurilor v-a fi drept și clar direcționată. Aceasta deoarece Creatorul a oferit un fel de mișcări voluntare și libere minților create de El, prin care bineînțeles binele ar putea fi al lor personal și menținut de voința lor proprie. Plictiseala și dezinteresul necazurilor de a ține pasul cu binele, ca și un fel de aversiune și neglijență față de cele mai bune a reprezentat un fel de cădere de la ceea ce este bine. Origen merge mai departe explicând cum această retragere a binelui a fost un fel de ocazie a retragerii de la bine pentru a îl realiza ca și un fel de realitate dublă a lumii simțurilor perceptibile.”²⁵⁴

Cu această referință la varietatea acestei lumi ca fiind datorată retragerii primare de la bine ne alăturăm celor alte pasaje care au fost citate mai sus ca și explicație a aromei origeniste a pasajelor dificile din Grigorie și acolo unde a apărut cuvântul *monadă*.²⁵⁵

În discuția noastră *monada* primitivă a creaturilor raționale de până în acest moment am văzut-o mai mult în aspectul ontologic afirmat ca și: *genesis, stasis, kinesis*. Acum avem în fața noastră același concept ca și în aspectele morale.²⁵⁶

Frângerea acestei unități originale se datorează *saturației acestei raționalități* sau *plictisului* și a unui anumit fel de *plictis al problematizării în facerea binelui*; dar aceasta ne-a oferit ceva posibil prin faptul că Creatorul ne-a oferit *voluntarios... et liberos motus* acestor minți. Acum, dreptatea umană a fost simpatizată de Origen, la fel ca și de toți creștinii. El a apărut-o pe larg în lucrarea sa *De principiis* III, 1 o apărare pe care Vasile și Grigorie au transcris-o în *Filocalia* lor ca și o carte a fragmentelor din Origen. Apărarea se bazează în mare parte pe faptul laudei și al învinovățirii existenței legilor, care implică necesar un anumit fel de responsabilitate față de alegerea dintre bine și rău. Prut sumarizează astfel învățăturile lui Origen. „Și el (Origen) a făcut să luăm în considerare liberul arbitru, nu în puterea de a oferi, ci de a suspenda actul său și de a alege între

id quod pet neglegi fuerat elapsuma.

²⁵⁴ *De principis*. II, 9, 2, traducerea primei părți, a cărui text vine de la: verum quoniam rationabiles istae a naturae quas in initio tractas supra diximus factae sunt cum ante non essent hoc ipso, quia non erant et esse coeprunt illa inerat substantiae erum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum sed a deo datum. Non enim semper fuit et omne quod datum est etiam auterri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit si non recte probabiliter dirigatur motus amorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentionibus creator induslit quo scilicet bonum in eis proprium fieret cum id voluntate propria swervateunt sed desidia et laboris taedium in servando et adversio ac neglegentia meliorum inimum dedit recedendi a bono.

²⁵⁵ A se vedea mai sus, cap. 1, 2 și 3.

²⁵⁶ Un cuvânt de avertisment al aspectelor ontologice și morale. Această distincție este cât se poate de facilă pentru noi. Cea mai mare greșală a lui Origen a fost de a face o confuzie a acestor ordine a întregului uman (textele tocmai traduse ne oferă un fel de evidență a lucrărilor lui Maxim care au afirmat prin forța dialectică facerea distincției care a prevalat față de orice *confuzie păgână* (cf. Ambiuga 15-1217A8 și Ambiuga 42-1337D6 și Ambiuga 10-1176D4).

posibilitățile mai multor stări de bine și în ceea ce scolasticii au numit libertate și contrarietate, în facultatea de a îmbrățișa binele fără nici un fel de cunoaștere a contrariului său, răul.”²⁵⁷

Dar chiar și retragerea consecventă și saturația de la bine intră după Origen într-un plan providențial. Iată ce scrie el: Dumnezeu ne permite anumite mișcări, „din greșală, dacă ele își mențin locul lor, nemișcate, ele ar putea fi ignorate că prin harul lui Dumnezeu și nu prin tăria lor ele sunt stabilite în această binecuvântare finală.”²⁵⁸

Ar fi destul să realizăm acum un fel de sumar al mitului nostru origenist, bazați pe pasajele pe care le-am citat cum. Henada primitivă aparține creaturilor raționale, a căror mutabilitate radicală se întemeiază pe faptul că ele sunt un fel de creaturi și sunt făcute efective de liberul lor arbitru, care a constatat esențial în alegerea între bine și rău. Astfel, înseși natura liberului arbitru, care se credea că ar putea să dezvolte o dorință veșnică pentru bine, ajunge de fapt la o saturație a binelui și devine astfel responsabilă pentru frângerea originală a henadei; un fel de saturații succesive și retrageri care rămân veșnic posibile, cel puțin cea a creaturilor care eventual ar putea și ele învăța dependența de harul lui Dumnezeu.

B. Respingerea

Ar fi vremea să examinăm respingerea lui Maxim a acestui aspect al origenismului. Cele două pasaje din Ambigua 7 care ne interesează direct nu sunt atât de lungi; le voi oferi prin urmare o traducere deplină. În primul pasaj cuvântul nu apare, dar se presupune această idee. După descrierea inițială a monadei, Maxim continuă: dar ei sunt ignorați despre cât de imposibile sunt lucrurile pe care le presupun și care sunt un fel de conjuncturi, după cum este vorba de cursul întregului argument, care ne-a oferit ocazia și care se v-a dovedi astfel.²⁵⁹

Trebuie spus că dumnezeiescul este nemișcat, care umple toate și tot ceea ce trece de la neființă este mobil, după cum a fost să fie cauza, atunci nimic din ce se mișcă nu v-a ajunge la un final, ca fiind ceva care se odihnește de propria putere de mișcare după dorința ultimă; căci nimic nu este apt să se miște din ceea ce este obligatoriu cu excepția a ceea ce este de dorit. De aici urmează că nimic din ceea ce este mișcat nu a ajuns la un punct limită al dorinței, din moment ce, fără să apară s-a oprit din mișcarea celor care sunt obligate să o facă” (Ambigua 7-1069B2-13).

Am putea să spunem că așa ar sta mișcarea fundamentală, ale căruia aspecte metafizice Maxim le-a sumarizat în triada *genesis*, *kinesis*, *stasis* și cărora le acordăm o primă atenție.²⁶⁰ Mai înainte de a ajunge la aceste aspecte Maxim ajunge la două reuniri ale origeniștilor ale argumentelor de mai sus, care este propriul lor răspuns la obiecții. Iată ce spune el (într-o secvență menționată mai sus): „dar dacă ei ne obligă să intervenim pe lângă ceea ce s-a întâmplat, adică ființele raționale, ființele mișcate din starea lor și care au

²⁵⁷ Prat, *Origen, Teologul și exegetul* (Paris, 1907) p. xxix (fără nici un fel de referințe). Am putea să ne uităm la următoarele pasaje din *De principiis* (cu pasajul din Koetschau), I, 8, 3, p. 100, III, 3, 5, p. 262, III, 6, 7, 289 pentru alegerea dintre bine și rău; I, 7, 5, p. 94 și I, 6, 3, 84 pentru schimbarea stadiului, ontologic, consecvent alegerii dintre bine sau rău.

²⁵⁸ *De principis*, II, 3, 3, p. 118, ne forte si immobilem tenteant statum ignorent sed Dei gratia et non sua virtute (Ieronim, fortitudine) in illo fine beatitudinis constitisse.

²⁵⁹ A se vedea mai sus, cap. I, p.92.

²⁶⁰ A se vedea capitolele I și II.

locuit în ultim și în ceea ce este de dorit, adică ființele raționale mutate din stadiul lor și care s-au sălășluit în ultimum și în ceea ce este de dorit, ele nu au ajuns la nici un fel de descriere, nu au ajuns la nici un fel de dispersie, fără nici un fel de cuvânt patos: ce dovadă există aici? – probabil că ei vor presupune că ființele raționale vor avea în mod necesar un fel de *ad infinitum* ale acelorași schimbări ale pozițiilor în aceste circumstanțe.²⁶¹ Căci indiferent de ce au fost ei capabili să desconsidere experimental, nici un fel de motiv nu v-a prevenii posibilitatea ca acestea să fie posibile și în realitate. Dar faptul că ființele raționale ar putea fi născute sau ar putea avea nădejde pentru niște temelii nealterate ale fixității lor în îndreptățire – ce ar putea fi mai lipsit de milă?” (Ambiuga 7-1096B13-C12).

Din aceste pasaje vedem că origeniștii cu care Maxim avea de a face nu au respins doctrina mișcării lui – acea de a avea odihnă față de dorința ultimă la care trebuie să ajungem: ei pur și simplu afirmă contrarul oglinzii lui Maxim. Maxim afirmă în vederea mișcărilor multiple a ființelor raționale, că nu s-a ajuns încă la un final; ei afirmă că el a fost realizat primitiv. Fiind în acord cu doctrina mișcării și referitor la faptul neîmpliniri lipsite de actualitate a finalului, Maxim lasă goale de sens lipsa de realizare a poziției: în facerea binelui nu poate exista nici un fel de odihnă permanentă. Simpla afirmație a unei astfel de ipoteze ar însemna propria ei respingere suficientă.

Adversarii ei o contracarează cu o respingere suficientă: ei ar fi putut rămâne în bine, dar ei nu au voit. Cam așa stă a doua bucurie a origeniștilor; urmând direct piesei care pur și simplu a tradus textul: „dacă ei ar fi spus că era ceva posibil, dar care nu era de dorit, din cauza experiențelor pe care le-au avut cu contrariul. Nu pentru sine ca și ceva cinstit, ci din cauza unui contrariu al cinstei acestea vor fi apreciate necesar de ei, nu ca fiind ceva demn de iubit natural și potrivit. Pe de-a întregul aceasta nu este ceva bun în sine și capabil de mișcare, lucru care în cele din urmă nu se potrivește. Pentru acest motiv nu putem spune că ele sunt un fel de motive de a își reține dorința celor care se bucură de ea. Nu cei care au o astfel de înțelegere am sfârșii prin a mulțumii răului, ca fiind unii ce și-au realizat datoriile lor prin ea și care subsecvent, învățând cum să își țină dispoziția lor potrivită și dacă ei vor știi cum să fie consistent cu ei înșiși, ei vor ajunge să spună că (răul) este necesar devenirii (*genesis*) și ceva mai folositor decât natura, din moment ce după ei, ea ne instruiește în cea ce se potrivește și în ceea ce este generativ din întreaga posesiune, referindu-ne la milostenie, cu care toate lucrurile vin de la Dumnezeu și sunt aduse în spre Dumnezeu în care locuiesc fără nici un fel de alterație” (Ambiuga 7-10069C12-A10).

Astfel prima reunire și replică se dovedește a fi un fel de întrebare dacă ar putea fi necesar un fel de fixitate permanentă a binelui; a doua presupunere indică posibilitatea alegerii între bine și rău; tânjirea după experiență ar fi motivul sugerat de alegerea răului. Poziția lui Maxim este că toată absorția finală și deplină a binelui este un fel de excludere sau cel puțin un fel de deviație în spre rău. Metoda implicată aici este un fel de *redactio ad absurdum* a poziției origeniștilor. Dezvoltarea pozitivă a poziției sale o vom vedea mai apoi.

Voi oferi a doua parte a saturației. „Căci după cum spun ei bucuria, nu cunoaște nici tristețea trecutului și nici nu primește sațietatea viitoare,²⁶² la fel ca și plăcerea. De aici

²⁶¹ Primele fraze prezintă câteva dificultăți. Ele se constituie astfel: *εἰ δε ... κελεύουσιν* este un fel de protasis. *καὶ τῆς ... ἀπόδειξις* este ceva exegetic a lui *τούτο* a lui protasis; adică parasitatic. Acest *τούτο* înțeleg că se referă la *μηδ' ἐκεῖνό πω φάνέν* ca fiind ceva care a precedat sau ca și un fel de aparență, dimpreună cu ipostasul, protasis adversarilor lui Maxim, ale căror consecințe el le explică în următoarea clauză parasintetică. Apodosis se găsește în *τας αὐτάς... ὑποθήσονται*.

²⁶² Monac. gr. 363 și corectarea vat. Gr. 1502 citită ca și *τόν ἐκ τοῦ κόπου φόβον*. Dar nici lectura lui Scoius și nici cea a lui Oechler și nici această variantă nu au un sens prea lucid. Ce ar trebui să înțelegem noi prin

cărțile inspirate ale Părinților noștrii, înțelepțiți de aceste taine cerești, care au afirmat mai în tot locul bucuria ca fiind un nume indicativ al unui adevăr viitor.

„Dacă prin urmare,²⁶³ dacă îmi este îngăduit să vorbesc sumar în felul meu propriu, după cum a fost arătat de rațiune, de Scripturi și de Părinți că nici un lucru creat nu a fost mutat și nu a ajuns la un final și nici nu a ajuns la împlinirea care îi este proprie în vederea țelurilor (*skopos*) cerești și care au fost imposibil de practicat pe baza constanței celor vrednici de Dumnezeu de a fi distrași; atunci cum este posibil – să oferim un fel de mici considerații de raționamente lucrurilor care au fost spuse deja –căci cele care au ajuns să existe de fapt²⁶⁴ în Dumnezeu ar fi trebuit să sufere de saturația insolentă a dorinței, la fel ca și orice altă saturație, prin propria lor esență și definiție, potolind astfel apetitul. Acest lucru ar putea fi stabilit în două feluri. Fie pentru apetit, cuprinzând toate micile subiecte ca și pe ceva minor și epuizându-le sau lăsându-le dezonorate ca fiind vrednice de dezgust și urâte. În aceste situații este implicată sațietatea. Ca și un contrast al lui Dumnezeu ca fiind prin natură infinit și vrednic de cinste și infinit, această natură se extinde²⁶⁵ apetitul fără nici un fel de limită pentru cei care se bucură de o astfel de participare.

„Dacă este adevărat, după cum bine se știe, că nu a existat niciodată un fel de presupusă henadă²⁶⁶ a ființelor raționale, care a ajuns la un fel de saturație a constanței lor

sațietatea viitoare din cauza fricii după lecturile lui Ochler? Pe de altă parte ce sens există în viitor *separat înfricoșat de sațietate*? Cu plăcerea unei fricii prezente de o viitoare sațietate este ceva în întregime ne la locul ei. Dar în text cuvântul care desemnează viitorul (προσκόμμενον) stă undeva afară de fraza *saturație din cauza fricii sau frica de sațietate* pentru ca să finalizăm terminația din acuzativ la genitiv, poziția ei redând un fel de înțelegere cu genitivul ca fiind imposibilă ἐκ του κόρου. Am reținut prin urmare lecturile lui Ochler.

²⁶³ Punctuația lui Ochler este greșită. Voi plasa prima virgulă imediat după τοίνυν înlocuind-o după ἐπιδρομή. Căci ar părea ceva mai bine să îl înțelegem pe Maxim aici după cum a sumarizat propria lui mărturie. Redarea lui κατ' ἐμέ... τὸν μικρόν ωψφ. Ep. 6, 132B12) mă refer la LS κατά B IV 3. Protasis este εἰ τοίνυν δέδεικται plus clauza ως οὐδεν... ἐστὶ cu corelativul ei οὐδε τῆς... λήξεως plus o clauză adițională a lui πρὸς δέ τοις... βάσιμον. Toate acestea depind de δέδεικται. După βάσιμον ar trebui plasată o coloană. Apodosis începe cu πὼς γάρ. Γάρ nu este aici o conjuncție causală., ci mai mult un adverb confirmatoriu (cf. Smyth, *Gramatica greacă pentru colegii*, 2803). Structura gramaticală ar fi mai potrivită dacă apodosis ar putea fi închis cu un stop deplin după ὑποδεξαίσθαι κορον, dar Maxim analizează dimpreună cu raționamentul lui prezent două genitive pendante absolute.

²⁶⁴ *Existența actuală*, ὑπαρκτικῶς γενομένος. Fără nici o îndoială adverbul poate fi înțeles în lumina distincției esențiale naturale – mod al ființei, după cum a fost el explicat în capitolul anterior.

²⁶⁵ *Extindere*. Ideea lipsei de sațietate a apetitului uman față de realitățile dumnezeiești este ceva esențial dezvoltării gândirii lui Maxim (cf. jocului apofatic din Car. 3, 46). Totuși, pe un plan mai de jos, ideea se găsește în *Alexandri de anima libri mantissa*. La finalul excursului împotriva doctrinei stoice virtutea fericirii autorului este după cum se argumentează: πως γάρ εὐλογον τὴν ἀρετὴν τουν (moarte sau sinucidere) ὑποβάλλειν τῷ σοφῷ, οὐδὲ γάρ ὡς περ ἐπὶ τῶν ἄλλων τινόν, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ εὐδαιμονίας εὐλογον λέγειν ἅλιν ἔχειν οὐδεις γάρ κόρος εὐ δαιμονίας καὶ ἀρετῆς, εἰς ἀπειρον γάρ τῶν τέλων ἢ ὀρεξις καὶ οὐκ ἐπ' ἄλλο τι εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς εἰς εἰς ἀπειρον γάρ τῶν τέλων ἢ ὀρεξις καὶ οὐκ ἐπ' ἄλλο τι αὐτῶν ἢ ἀναφορὰ, *Suplementul aristotelicum* II (Berlin 1887, ed. Bruns), p. 168). Bruns (op. cit., p. V) a fost convins că cea mai mare parte a compilației se datorează lui Alexandru și este prin urmare mai timpurie decât secolul al III-lea. Pentru o literatură în acest sens a se vedea Ueberweg-Praechter, *Grundrisas der Geschichte der Philosophie* I (1926), p. 179. Am putea vedea un fel de dezvoltare diversă a aceleiași doctrină în comentariul lui Michael Ephesus la *Etica nicomahică* (CAG, X, 581).

²⁶⁶ *Menada*, după marea majoritate a speculațiilor filosofice și teologice este un cuvânt de origine greacă care are conotații profund religioase. Se referă în special la un fel de organizare tipic duhovnicesc de ansamblu al fapturilor umane. Dacă structura și plămuirea fapturii umane are lor în termeni duhovnicești, monada este un fel de organizare „supra-rațională” a ființelor (în sensul că transcede tiparele existentului uman și intră în lumea Dumnezeirii. Ca și creaturi care purced și se întorc la Dumnezeu, chiar dacă aceasta implică mortalitate, henada este un fel de mod de subzistență a ființelor duhovnicești și a totului pe care îl au ele

în Dumnezeu, care a fost împărțită și care prin propria ei dispersie a realizat facerea acestui cosmos – cu atât mai puțin ar trebuie să facem un lucru cuprins și lipsit de cinste, ca fiind delimitat de la suprafață și ca și cauză a răzvrătirii (*stasis*) pentru a cărui dorință nu a fost capabilă de a fi mișcată” (Ambiuga 7-1089A3-C6).

Această a doua saturație este mai semnificativă decât ar părea la prima vedere. Este un fel de concluzie (de la fraza: *dacă prin urmare...* 1089A10) a primei, care a sumarizat argumentația care de demarat și care a oferit o lovitură ultimă la atacul direct al saturației ipotezei. Această ipoteză este adevărată și pare cazual introdusă ca fiind ceva incompatibil cu bucuria, topica secțiunii precedente. Este totuși un fel de asociație momentană a acestei dezvoltări asociative a gândirii care nu se stânjenește de tăria unei structuri logice. De fapt, relațiile cu primul pasaj și cu întregul respingerii generale a henadei (Partea Întâi, B 13) au fost aproape trecute cu vederea.

Mai întâi să rezumăm punctele dovedite antecedent ca fiind luate verbal din primul pasaj. Astfel tema că mișcarea continuă până ce v-a ajunge la un final este depășită:

1089A12

Οὐδέν τῶν γενητῶν πῶπετε κινούμενον ἔσθῃ

1069B7

Οὕτω δέ οὐδέν κινούμενον ἔστι

Οὐδέ τῆς ἐπ' αὐτό κατὰ τὸν θεῖον σκοπὸν ἐπελάβετο λήξεως.

1073^A12

Οὕτω οὐδέν τῶν γενητῶν τὴν φυσικὴν δύναμιν πρὸς τὸ κατ' αὐτὴν τέλος κινουμένην ἔσθῃσεν οὐδέ τῆς ἐνεργείας ἐπαύσατο.

Tema constantei (μονιμότης) în Dumnezeu răspunde deplin la această fixitate (παγιότης) a primei pomeniri a unui pasaj de mai înainte.

1089A15

Τῆς ἐν θεῷ μονιμότητος τῶν ἀξιουμένων παρεγκλιθῆναι τὸ βασιμον

1069C9

Τὰ λογικά... μήδεμιαν ἔχειν ἢ ἐλπίζειν βάσιν τῆς ἐν τῷ καλῷ παγιότητος.

1089B15

(ένας) κόρον λαβούσα τῆς ἐν τῷ θεῷ μονιμότητος ἐμερίσθῃ καὶ τῷ οἰκείῳ σκεδασμῷ τὴν τοῦ κόσμου τούτου γένσιν συεισῆγαγεν.

1069C1

Τῆς ἐν τῷ ἐσχάτῳ καὶ μόνῳ ὀρεσκτῷ ἰσρύσεως τε καὶ μονωῆς καρακινηθέντα τὰ λογικά τὸν σκεδασμὸν ἔλαβεν.

Un alt element care a reprezentat un fel de pasaj conclusiv al infinităii dorinței extinse după Dumnezeu. Pentru aceasta, în acest pasaj nu există nici un fel de pasaj inițial corespondent. Dar în expunerea sa a mișcării spre Dumnezeu (Partea întâi, B și 1073CD) există o dezvoltare mai deplină a acestei gândirii care pune într-o lumină deplină natura voluntară a acestei mișcări. Este un fel de pasaj al lui I sau a textelor care tratează problema *extazului*.

Coerența sau interrelația acestui pasaj conclusiv cu restul respinerii origenismului este cât se poate de evidentă; totuși ea aduce un nou element. Este tocmai un fel de tratare directă a *saturației* (κόρος). Această adorare este cea mai scurtă: o simplă definiție, un mod dublu al realizării ei (dintre care fiecare implicând limită), incapacitatea deplină a unei astfel de limității față de dorința noastră după un Dumnezeu nelimitat.

implicate. Cele mai ample remarci filosofice în acest sens le face Leibniz în *Monadologia* sa.

Înseși transparența și scurtimea rațiunii ridică anumite întrebări. De ce nu a ridicat Maxim acest argument încă de la început, unde, după câte am văzut, ideile care se leagă de conceptul de saturație au fost și ele prezente? Motivul este, cred, îndoit. Pe de o parte înseși ușurimea și efectivitatea argumentului ar părea fără nici un fel de efectivitate pentru a mai fi dezbătut, lăsând acestea neatinse unei poziții fundamentale referitoare la întrebarea în discuție. Pe de altă parte conceptul de saturație în sistemul lui Origen este în definitiv un artifact, o presupunere pur neîntemeiată, inventată numai pentru a explica pur și simplu existența lumii actuale materiale și duhovnicești, ca și un rezultat al monadei. De aici ar fi ceva superficial și dezastros să atingem principalele teme ale speculației lui Origen.

Pentru speculația origenistă, fie în problemă sau la partizanii secolului al VI-lea, nu era vorba de un simplu întreg, ci de un complex de mai multe elemente, dintre care unele erau cu greu de acceptat. Sublinierea origenismului a fost un fel de convingere fundamentală că la începuturi a existat un fel de unitate pură, primordială și existentă a duhurilor. Nu a spus Domnul că în ceruri (și că sfârșitul este la fel ca și începutul) nu v-a mai exista nici un fel de căsătorie și toți vor fi ca și îngerii lui Dumnezeu? (Matei 22, 30). Odată cu aceasta a mai existat un alt fel de convingere, cu nimic mai puțin fixată, faptul că principala caracteristică, esențialul acestor duhuri a fost libertatea lor, o libertate a voinței care consta necesar din alegerea între bine și rău, punct de vedere confirmat în mare parte de o mai mare autoritate față de libertate. Totuși, ar fi fost imposibil să nu mărturisim prezentul, lumea vizibilă în toată varietatea ei. O astfel de unitate primitivă a fost frântă de saturația pe care unii au simțit-o față de facerea binelui, a binelui suprem, de care s-au putut bucura. *Koros* este astfel un fel de *Deus et machina* convenient realizat de posibila existență a lumii prezente. Este ceva care ar putea fi ușor de conceput în cadrul origenismului din cauza proastei plasări a problemei libertății.

Acum mai trebuie spus că orice complex speculativ, dacă se voiește a avea o oarecare putere execuțională, ar trebui să conțină anumite elemente, sau cel puțin o minimă asemănare cu adevărul. Nici o respingere a erorilor nu ar putea fi mulțumitoare în cele din urmă decât numai dacă se oferă greutate acestor elemente și asemănări. A fost tocmai datorită lui Maxim de a mântui, ceea ce probabil aș putea denumii, aspirațiile ultime ale unui origenism deplin. Am văzut astfel că unitatea primitivă și întoarcerea în spre ea, care este înseși *rațiunea de a exista* a mitului și fixat în Maxim dezvoltările lui ulterioare ale *Logosului* (Rațiunii) și a *logi* (rațiunilor), în care unitatea finală este ideală (prezența veșnică a *rațiunilor* și a *Logosului*) și numai unitatea finală existențială.²⁶⁷ Mișcarea, fizică și cea morală – mult prea evidentă pentru a fi neglijată – Maxim a reținut-o dar a plast-o într-o schemă metafizică integră: doctrina unui Logos nemișcat al naturii și a unui mod de existență concret, care explica mișcarea după anumite articulații ale triadei: substanță, putere, operație. Chiar și în procesul îndumnezeirii Maxim nu încalcă aceste principii, lucru manifestat în termenul pe care îl folosește ca și referință: *extaz*.

La începutul mișcării creative Maxim se găsește dintr-o dată într-un acord și concomitent dezacord cu Origen și origenistii. Acest lucru este sumarizat în cuvântul τροπή, variabilitatea esențială a unei creaturi raționale. În acest sens Origen se referă la caracterul ontologic și la cel moral (datorită păcatului lumea corporală a devenit posibilă în ochii lui); pentru Maxim această variabilitate înăscută în toate creaturile este limitată la fixitatea rațiunii naturii și pentru om, ca și făptură rațională, este mutabil unică pentru ordinea morală, adică ordinea actelor umane. Dar dacă această mutabilitate este înăscută în om

²⁶⁷ *Existențial* ὑπαρκτικός (1089B4). Nu este întâmplător că acest cuvânt apare sumar.

prin natura lui, la fel trebuie să existe și în darul dumnezeiesc o fixitate ultimă în bine. Odată cu acest dar se leagă extensiunea indefinită a dorinței infinite după Dumnezeu. Aceste idei nu au fost în întregime străine de Origen, dar necesitățile lăuntrice ale acestei idei principale, unitatea duhurilor curate, i-a forțat să se de-a la o parte.

De aici nu este surprinzător că doctrina fixității în Dumnezeu este menționată atunci când Maxim atinge aspectele sașietății origenismului.

Dar dacă conceptul origenist al libertății rămâne neatins, o fixare în bine rămâne ceva care nu poate fi conceput. Cu mare accent Maxim, abordând extensiunea indefinită a dorinței după Dumnezeu, dacă nu în sumarul prezent final oferit ca și traducere, atunci cel puțin în primele pasaje studiate mai sus în legătură cu *extazul*, care afirmă libertatea și fixitatea.

În acest două aspecte trebuie să lărgim înțelegerea noastră a respingerii maximiene pentru a ne lipii de gândirea lui Maxim.

C. Fixitatea

Fixitatea în Dumnezeu nu poate fi înțeleasă decât dacă oferim mai multă atenție mutabilității față de care această fixitate este vindecarea. Instabilitatea radicală a creatului a fost ceva obișnuit. Am văzut ce a făcut Origen din aceasta. Nemesisius a dedicat capitolul 41 din lucrarea sa *Despre natura omului*²⁶⁸ pentru a explica liberul arbitru. Într-un cuvânt: toate lucrurile prin înseși faptul lor de a venii în ființă (*genesis*) sunt mutabile; creaturile raționale sunt mutabile prin puterea pe care o au ele de a delibera și determina propriile lor acte. Deliberarea este un fapt caracteristic experienței, care, dacă nu există un factor al experienței, devine ceva iluzoriu. Răul nu constă în putere, ci în obiceiurile care sunt singur propriu calificate ca fiind bune sau rele. Este posibil ca unii care au ajuns la Dumnezeu, în timp ce au fost înzestrați cu o putere determinativă, să devină imutabili.²⁶⁹

Nemesisius a fost foarte bine cunoscut lui Maxim, dar din câte cred nu a fost niciodată citat pe nume. Grigorie de Nyssa a fost unul din maeștrii lui deschiși. În lucrarea sa *Despre facerea omului* 16,²⁷⁰ Grigorie afirmă imutabilitatea dumnezeiescului și mutabilitatea necesară a naturii create. Într-un context ascetic,²⁷¹ această diferență oferă material pentru următoarea problemă: cum ar putea omul care este prin natură mutabil să adere constat la bine? Răspunsul este că mutabilitatea este atât bună cât și rea; în timp ce recompensa este oferită numai celor care se sânguiesc; de aici rezultă că mutabilitatea este în sine un fel de ocazie pentru îmbunătățire, de fapt pentru un progres indefinit care este manifestarea unui tendințe spre desăvârșire. Aroma origenistă este lipsită de greșală. Ca să fim mai siguri nu există nici un fel de excludere pozitivă a saturației, dar luat strict ca și un context ascetic, se poate vedea lupta acestei vieți prezente, care ar fi necesară.

Definit, Maxim se găsește în aceeași tradiție; modul de abordare al problemei este cât se poate de caracteristic lui. Suntem fericiți în a avea un fel de abordare scurtă dar explicită a lui Maxim referitoare la noțiunea fundamentală de τροπή.²⁷² Afimarea considerentului

²⁶⁸ Nemesisius, *De natura hominis*, 41, PG 40, 773f.

²⁶⁹ Grigorie de Nyssa, *De hominis officio*, 16 PG 44-184CD.

²⁷⁰ Grigorie de Nyssa, *De hominis officio*, 16, PG 44-184CD.

²⁷¹ Grigorie de Nyssa, *Opera Ascetica* (Leiden, 1932); „De perfectione” (ed. Jaeger) p. 212-PG 46-285.

²⁷² Ep. 6-429B1 în special 432B. Această frază este luată și abordată împotriva celor care spun că sufletul nu este un fel de creatură incorporeală, adică că este un fel de trup. Combefis remarcă aici (424 nota 1): „procedidit vel maxime dsiputato haec coniunetam esti temnoris substantziae...) stimbavant...” Nu pot găsi

sufletului ca și trup (ep. 429B) face imposibil să vedem în om chipul și asemănarea lui Dumnezeu și el merge înainte să expună cum Dumnezeu este concomitent nemișcat și imutabil, similar în om, prin microcosmos putem distinge cauza substanțială a mișcării din esența existentă organică (ὕπαρσις) a trupului. Această cauză este “considerată de mai mulți ca fiind simplă între mai multe elemente dispersate, singulară și limitată între cele contradictorii, mutabilă ca fiind mutată, ca având un obiect al mișcării și cauza mutabilității ei poate fi recunoscută prin natură, dar și prin judecată, atunci când ea poate fi greșită” (ep. 6.432A).

Acestea ar fi suficiente; dar ajungând la acest subiect, Maxim merge înainte realizând propriul lui concept al mutabilității mult mai clar cu privire la alții. Pentru adeversarii lui aflați în discuție, spune el, mutabilitatea ar fi infinită și nici nu am putea-o numi-o un fel de constantă a substanței. Mai mult, mișcarea veșnică a sufletului²⁷³ cu privire la dumnezeiesc ar putea fi pentru ei subiect al mutațiilor, în timp ce de fapt mișcarea veșnică este un fel de energie sau operație cu privire la cea ce este cinstit și bun, prin care sufletul poate ajunge la desăvârșire. Mutabilitatea, pe de altă parte, este o mișcare a lucrurilor care sunt subiectul voinței dispunerii de sine (αὐτοκρσατορικῷ θελήματι), o mișcare care nu stă în acord cu natura, o cădere de la operațiile naturale a puterilor noastre (ep. 6-432°7-B13).

Deci, pentru Maxim τροπή este un fel de termen moral care are sens restricționat și prerogatoriu. Folosința liberului nostru arbitru în întoarcerea spre Dumnezeu este pentru el mai mult un fel de împlinire a naturii decât un fel de asistență a mutabilității. Totuși, această mutabilitate, am putea spune chiar deviație, rămâne strâns legată cu neschimbabilul lumii create. Aceste conotații sunt sensibile în niște sensuri diferite ale folosinței termenului după Maxim.²⁷⁴

nici un fel de evidență că Origen sau origeniști au susținut existența unui suflet în trup. Din contră, sufletul este imaterial chiar dacă este mult implicat într-un trup. (A se vedea R. Cadiou, *Tinerețea lui Origen* (Paris, 1935), p. 1981, Bardy, *Origen* în DTC XI (1932), 1535. Atâta vrem cât argumentele lui Maxim sunt direcționate împotriva primului, nu doctrina indicată de Combefis, ei par că nu sunt antiorigeniști. Totuși, un anumit fel de instabilitate esențială, apărută de adversarii lui (ep. 6-132B2); aceștia sunt *cei mai înțelepți oameni* din 429D5f adică origeniștii. Destincțiile cu privire la τροπή pot fi puse în practică disputei cu Origen. A se vedea mai sus.

²⁷³ *Mișcarea veșnică* a sufletului este luată aici de gratis. Ea stă în strânsă legătură cu acea odihnă de care am vorbit mai sus (cap. I, p. 95). Pe lângă această *mișcare veșnică* (ἀεικινισία) mai putem găsi un oximoron de genul ἀεικίνιστος στάσις (Ambiuga 67-1401A12, Talasie 65-760A9). Aici este implicat un fel de διαστήμα ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν și *Przenia sau patima lui von Balthasar*). Aceste idei sunt prezente chiar și în culmea extazului sau a împlinirii umane, fiindcă ele nu sunt acte pure, un fel de exerciții fixate și înfrumusețitoare ale puterilor sufletești care trebuie într-un anumit fel să fie succesive. Totuși, nu ar trebui să presupunem că substanța mișcărilor veșnice este un fel de *stasis*. Sufletul, fiind ceva nemuritor este conceput mai mult ca și un fel de substanță inserabilă față de exercițiul energiei conaturale (cf. 7-436 și ep. 6-432B; argumentul acestor texte paralele derivă din Platon în *Phaedrus* 425c). Exercițiul acestei energii conaturale este deplin natural când vorbim de Dumnezeu, dar nu este distrus când de depărtăm de la El, ci este pur și simplu *mutabilitate* (ep. 6-432B). Într-un singur context din Ambigua 10 mișcările sufletului sunt menționate de două ori referitoare la mișcarea veșnică a sufletului există două mențiuni cu privire la Dumnezeu (Ambiuga 10-113D2 și 116B15) la fel ca și PN 893C9 și Talasie 25-333A5. În acesta din urmă, mișcarea veșnică este calificată ca fiind *înțeleaptă* (ἐπιστατική). Ezit să traduc termenul ca *științific*, fiindcă gândirea discursivă a fost în rândurile precedente exclusă.

²⁷⁴ Voi oferi aici câteva aspecte. În Char 4, 9 Maxim contrastează stabilitatea deplină și rușinea de Sine a Creatorului față de caracterul compozit al creaturii. Iată ce spune el: „toate creaturile sunt...întotdeauna sub nevoia unei pronii dumnezeiești, din moment ce acestea nu sunt libere față de mutabilitate.” În Ambiuga 15-122OC, libertatea față de mutabilitate și înstrăinare este închipuită numai de realizarea deplină a Creaturii în Dumnezeu. Acestea este și sensul lui ThOec 1, 81 despre care Von Balthasar comentează (180). Aceste pagini

Un astfel de pasaj ar putea fi văzut suficient de clar și întradevăr este. Dar există mai multe conexii referitoare la conceptul maximian de τροπή care merită și el să fie arătat și să arate o idee principală dominantă. În prologul la *Întrebările către Talasie*, Maxim le descrie în detaliu ca și un fel de progres al sufletului aflat pe drumul desăvârșirii. Realizând împlinirea cunoașterii de sine, el continuă: „după aceasta (cunoașterea simplă), sufletul, în măsura în care a trecut de toate lucrurile și gândurile care sunt conaturale cu ele, este în întregime lipsit de tăria sa nativă a gândirii și suferă²⁷⁵ unirea, mai presus de cuget, cu Dumnezeu, prin care primind inefabil de la El, la fel ca și o sămânță, învățarea adevărului, nu se v-a mai putea întoarce spre păcat, fiindcă nu v-a mai fi loc pentru diavol să îl momească spre rău prin ignoranța celui care este pe bună dreptate cinstit cu sine și care îi înfrumusețează pe toți cei care vor să se împătășească de El” (Thal. prol. 252B8-C2).

La fel, Maxim vorbește aici de împlinire. Dar sfârșitul este la fel ca și începutul – cel puțin descrierea finalului exclude elementele căderii din nou una câte una.²⁷⁶ La fel și Maxim în descrierea lui a originii răului (tal Prol. 252CD) o atribuie diferitelor feluri de ignoranță a lui Dumnezeu, care operează printr-un fel de exercițiu deficient al voinței și al intelectului, ajutat de viclenia diavolului.²⁷⁷

Τροπή apare în cele din urmă ca și un fel de capacitate ontologică²⁷⁸ a creaturii în spre o mișcare deficientă cu privire la Dumnezeu. De aici largă importanță a fixității și a imutabilității ca fiind ceva care exclude efectiv realizarea unei astfel de capacități. Aceasta a fost o greșală uriașă a lui Origen de a face această excludere imposibilă; a fost prin urmare greșala adversarilor lui din epistola 6 (dacă ei nu au fost în sine un fel de origeniști).²⁷⁹

Există totuși un anumit fel de diferență între fixitate (παγιότης) și imutabilitate (ἀτρεψία). Aceasta a fost potrivită minții a cărei mortalitate a fost atribuită trupului, în planul lui Dumnezeu pentru o familie umană.²⁸⁰ Este tocmai în această distincție prin care darurile lui Adam au permis Domnului să își asume carnea noastră muritoare asupra Lui. Dacă, totuși, fără de păcat, prin ceea ce este inevitabil s-a ajuns la imutabilitatea voinței. Aceste lucruri sunt explicate pe larg în Talasie 42 și se face referință la ele în ale locuri.²⁸¹

permit ca să fim siguri și paritatea mutabilității cu un fel de alterație (ἀλλοίωσις) indicând că τροπή se referă în al doilea rând la mutabilitatea simplă și morală a vieții acestei lumi. Tocmai acesta este sensul *mutabilității și al alterației* în pasajul din Ambiuga 8-1105B10 unde se spune că anumite din caracteristicile trupului și a lucrurilor externe, înseși preexistența instabilității ființei ar reprezenta singura stabilitate. Similar fixitatea (παγιότης), care de obicei are conotații morale este folosită o singură dată (ep. 12-501A14) referindu-se la imutabilitatea ontologică a speciilor.

²⁷⁵ Folosința suferinței pare un bun fel de moment indubitabil al influenței dionisiene (cf. DN 2, 9-6B). Corelația lui Combefis din TP 1-9A5 (cf. DN 2, 9-648B). Corecțiile lui Combefis din TP 1, 9A5 (nota a τό ένώσεως πλανε μινδθμ εστ προ γνώσεως) trebuie respinse.

²⁷⁶ A se vedea Ambiuga 07-1401AB.

²⁷⁷ Cf. paginilor lui Hausser referitoare la acest subiect, *Filavtia*, p. 75.

²⁷⁸ Această capacitate nu este realizată de păcat, căci realizarea ei nu poate fi alta decât păcatul. Aceste lucruri sunt adevărate când luăm în considerare pe protopărintele nostru Adam. Există texte (ep. 432A și în special Ambiuga 10-1109C6) unde distincția este posibilă.

²⁷⁹ A se vedea mai sus nota 23.

²⁸⁰ Talasie prol 257D.

²⁸¹ Talasie 42-405CD. Ambiuga 10-1465D, Ambiuga 60-1385BC4. Această replică către Talasie a fost ocazionată de explicațiile lui Maxim la propria lui gândire (a se vedea TP 1-29D). El vorbește de imutabilitatea sau nestrăciunea alegerii Domnului nostru (ἀτρεψια-ἀφθαρσια τής προαιρέσεως). Mai apoi el a exclus orice posibilitate de alegere sau de γνώμη în Hristos, în timp ce încă mai menținea libertatea deplină a voinței umane. Comentariile lui Combefis la această frazeologie a lui Talasie 42 este după cum urmează: „paulo latius

Dacă imutabilitatea are predominant un sens ontologic, *fixitatea* în sensurile ei giratorii este morală.²⁸² Substantivul este de o influență mai puțin frecventă. Îl găsim în PN 900C în Ambiuga 10-1172A4 unde există o *mișcare a fixității gen oximoron*, o referință la acea mișcare veșnică a cărei condiție este *stasis*.²⁸³ Mai frecvent este afirmarea unei nevoi a unui obicei fix și lipsit de transparență a binelui, fie cu referire la lupta din această viață²⁸⁴ sau cu un fel de referințe predominante la ceruri.²⁸⁵ Uneori există un fel de tip al legăturii acestor doi termeni: adică fixarea aceluși obicei virtuos în bine ca și imitație a imutabilității dumnezeiești.²⁸⁶

Cu siguranță acestea nu sunt deloc un fel de caracteristici dumnezeiești. Sunt termenii raționamentelor despre Dumnezeu care au de a face cu mișcarea și care conclud cu nemișcarea (ἀκίνητον) și de aici imutabilitatea (ἀτρέπτον). Rezultă că în cele din urmă Dumnezeu își este Sineși propriul Lui final (Ambiuga 7-1073B5) și este prin Sine *un fel de mișcare proprie, o tărie prin Sine* (Ambiuga 7-1073B15). Poate că așa am putea percepe mai bine urgența argumentului lui Maxim împotriva origeniștilor. „Ființele raționale nu ar trebui să fie născute și nici nu ar trebui să aibă nădejde pentru un teren alterabil al fixității lui în credincioșie, căci ce altceva ar putea fi mai de plâns?” Ambiuga 7-1069C9-12).²⁸⁷

Ce ar putea fi mai jalnic decât acestea? Și dacă omul este esențial liber (atât Origen cât și Maxim sunt deschis dedicați acestei realități) faptului că libertatea constă într-un anumite fel de alegere între bine și rău,²⁸⁸ apoi posibilitatea unei saturații a dorinței față de bine, care rămâne deschisă. De aici și doctrina origenistă a saturației care nu este deplin exclusă decât numai ca și un fel de doctrină suficientă a libertății umane care a fost deja împlinită.

D. Determinarea de sine

În dezbatarea anterioară a saturației și a fixității, am arătat destul de mult importanța libertății și a faptul ei de fi inerentă în complexul alegerii și al mișcării spre Dumnezeu. Maxim respinge deplin saturația; mutabilitatea este recunoscută ca și un fel deficient al libertății. Următoarele puncte au fost dezvoltate împotriva trecutului doctrinei origeniste; dar acum este imposibil să nu prezentăm problema libertății lui Maxim împotriva trecutului

sumit hoc nomen προαίρεσις et τό προαιρετικόν pro sola libera voluntatem, absque deficietibilitatis labe quae nostrae iam libertati comes est” (PG 91, 29-30 B 14). Comentariul este adevărat, dar credem că cumva supra laconic (din moment ce textul are aici o dezvoltare deplină a terminologiei, care a însoțit un gând mai explicit. Acest lucru este paralel cu cazul lui γνώμη care mai întâi este afirmat de Hristos în măsura în care este în acord cu natura (PN 877D și TP 7-80A sau anii 628-30, 1-17C), unde în seria actelor umane care a precedat acțiunea γνώμη vine mai înainte de alegere. De fapt γνώμη și alegerea presupun un fel de deliberare (βούλευσις) și aceasta presupune ignoranță. În Hristos ignoranța este ceva imposibil și este exclusă din cei binecuvântați de plinătatea cunoașterii. Ar fi suficient să aven indicate aceste puncte, o considerație deplină a termenului aparține studiului hristologic.

²⁸² Am mai presus nota 25, ca și un fel de folosință ontologică a fixității

²⁸³ A se vedea mai sus nota 24.

²⁸⁴ Ambiuga 7-1081D14, Ambiuga 42-132B6, 1352A12, Ambiuga 54-1377A5.

²⁸⁵ Ambiuga 7-1076B12 (*habit* nu apare), PN 885D.

²⁸⁶ Mistagogia 5-676A, cf. Ambiuga 10-1145A, unde nu se vorbește de παγιότης ci de ἀρεφία în care se găsește.

²⁸⁷ În studiul lui la *mutabilitate* și fixitate am folosit în mare parte acel pasaje care nu apar în mai multe locuri. Ele ar fi greu de abordat care să oferim un anumit fel de înțelegere acestei topici epuizate. Ca și evidență aş atrage atenția la ep. 1, o scrisoarea care îndeamnă la constanță în adversitate (cu anumite referințe stoice, p. 1, 363C) în care tema noastră ste atinsă de mai multe ori. A se vedea ep. 1, 364C, 369CD, 372B.

²⁸⁸ Efectiv așa a fost reprezentată doctrina lui Origen, deși ar putea fi adăugate pasaje care ar putea adăuga un alt sens.

origenistului ortodox care a fost Grigorie de Nyssa.²⁸⁹ Căci el respingând conceptul de *koros*,²⁹⁰ afirmă necesitatea, necesitatea practică cel puțin, a unei experiențe a răului și un fel de trambulină pentru dorința infinită după Dumnezeu. Gaith, în recentul său studiu referitor la libertate după Grigorie, realizează cât se poate de clar acest punct de vedere. El scrie: „trebuie să încercăm dacă nu cumva lucrul în sine însuși, independent de influențe străine (înșelăciunea diavolului și seducția plăcerii) care nu conțin deja păcatul ca și un fel de condiție quasi-necesară. În alți termeni, el încearcă să știe dacă mișcarea liberă ascensională a omului în general nu începe normal printr-o cădere.”²⁹¹

Vorbind de această experiență, Gaith citează parțial pasajul care urmează din *De mortuis* a lui Grigorie: „căci facultatea (puterea) determinativă de sine este de la Dumnezeu (ἰσότης). Atunci cum ar putea rămâne această putere și cum am putea renunța la rău, la înțelepciunea lui Dumnezeu care se găsește în această idee: să îl lăsăm pe om să fie în lucrurile pe care le voiește, să îl lăsăm deci să guste din răul pe care l-a dorit și să îl lăsăm să învețe din experiență,²⁹² fiindcă ceea ce a schimbat el ar putea să le întoarcă voit înapoi prin dorința primei stări de binecuvântare, renunțare ca la un fel de greutate, căci indiferent ce are de a face cu patima și cu iraționalul, fiind curățit fie în această viață prin rugăciune și viața ascetică (*filosofie*) sau după o trecere care ar putea fi considerată un fel de topire într-un foc curățitor.”²⁹³

S-au spus și se implică mai multe lucruri în acest pasaj. Acum voi remarca că intenția permisiunii lui Dumnezeu față de păcat și rău este de a păstra capacitatea determinativă de sine a acestui ἰσότης. Dar atunci apar alte întrebări: poate fi determinativul de sine (τό αὐτεξούσιον) din creatură identificat cu προαίρεσις? Dacă nu, cum pot ele fi distinse? Din nou, nimeni nu neagă faptul că păcatul, suferința și răul, pot fi puternice instrumente pedagogice pentru percepția și dorința binelui; totuși, acestea sunt realmente un fel de necesitate, o necesitate ontologică, faptul ca o anumită creatură să treacă prin această școală?

²⁸⁹ Grigorie de Nyssa un origenist ortodox: nu voiesc să implic aici faptul că speculațiile lui Grigorie sunt ortodoxe: totuși el rămâne un doctor al Bisericii. Aș putea fi criticat că nu am luat în considerare poziția lui Grigorie în toate capitolele care vor urma, ca și un element posibil nu numai în poziția lui Maxim, ci și a origeniștilor. O dată cu acest criticism posibil încă de la începuturi am exclus problema antropologică care sunt cu mult mai puțin origeniste (ca și pre- și post-existență a sufletelor) și în care mai presus de orice se poate resimți influența lui Origen. Dezvoltarea respingerii monadei ne-a adus în cele din urmă la problema libertății și aici al fel ca și în capitolul final destinat *apocatastazei*, Grigorie nu poate fi exclus. „Faptul că Maxim a stat întotdeauna aproape de Grigorie de Nyssa a fost recunoscut mai de toată lumea, dar acest reflecții au fost obiectul studiului. Articolul lui Ștefanu despre *Coexistența inițiată a corpului și a sufletului după Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul* (EO, 31 (1932), 304-315 este mai mult un fel de juxtapunere a celor doi autori decât un studiu al relațiilor lor.

²⁹⁰ Gaith, *op. cit.* p. 203, Ivanka, *Hellenisches und Christliches in Fruhbyzantinischen Geistesleben* (Viena, 1948), p. 50 și 51.

²⁹¹ Gaith, p. 100.

²⁹² Am putea să ne întrebăm, a imaginat oare maxim doctrina lui Gregoriană în respingerea sa a doctrinei origeniste a saturației (a se vedea pasajul tradus mai sus). Se pare că nu; Maxim consideră duhuri cu un fel de cunoștință deplină, pe cele care din cauza alegerii și a experienței lor a răului au fost întrupați în corpuri; Grigorie are în minte condițiile actuale care se găsesc în om, în care mizeriile acestei vieți se pot întoarce în spre bine. Atâta vreme cât Grigorie concepe omul ca și rămânând un fel de cuprinzător al răului, care este necesar finit și care se întâlnește necesar din nou cu binele, argumentul maximian ar putea spune, numai dacă Grigorie l-a conceput ca și pe bine ca și un fel de instrument pozitiv pentru deprinderea binelui și nu ca și un fel de element care eventual îl abuzează pe om de iluziile lui despre niște bunuri aparente.

²⁹³ Grigorie de Nyssa, *De mortuis*, PG 46-524B.

După Gaith, răspunsul la această ultimă întrebare este clar. Iată ce spune el (secvența pasajului citat mai sus): nouă ni se pare că această idee se degajă din tot sistemul lui Grigorie. Προαίρεσις nu devine, după el, un lucru cu adevărat liber, adică un proces continuu, decât numai prin înstrăinare.

Iată ce spune el despre alegerea determinativă de sine și despre alegere el spune²⁹⁴ este cu adevărat un fel de mișcare spontană care trece de la esență la Ego, prin care persoana alege și realizează adevărul. Astfel alegerea (προαίρεσις) după natură este adevărată și liberă, în timp ce contrariul naturii este un fel de sclavagism.

Dar Grigorie citat într-un pasaj de Gaith (p. 79) spune: „toate alegerile impulsive (πάσα προαίρεσις δρμητική) fie lucrează în conformitate cu binele sau tind spre opus.”²⁹⁵ Există prin urmare un anumit fel de ambiguitate a folosinței lui προαίρεσις.

Mai sus am văzut²⁹⁶ cum a greșit Origen prin faptul că a identificat libertatea cu alegerea. O respingere mulțumitoare a lui Origen ar trebui să realizeze această distincție. Din nefericire, se pare că Grigorie nu a fost în întregime plin de succes în acest sens. Din acest punct de vedere ar fi cel mai de folos să examinăm doctrina maximiană.²⁹⁷ Toți cei care nu au citit cu atenție descrierile maximiene a ascensiunii noastre spre Dumnezeu, nu putem eșua că remarcăm cum ele sunt un fel de reproducere a lui ἐπίστασις²⁹⁸ atât de familiară și de dragă lui Grigorie, ca și un exercițiu drept al alegerii noastre care a rezultat dintr-o saturație infinită a dorinței noastre, care ar putea fi reprezentată de plinătatea libertății (Ambiuga 7-1089, 1073CD, 1076B). Cum a putut Maxim să se întâlnească cu problema sensului lui προαίρεσις? În libertatea omului προαίρεσις nu poate fi decât ceva central, la fel și în Grigorie, la fel și în Nemesius.²⁹⁹

Nu pare necesar să demonstrăm pe larg aici voința și alegerea care stau în inima doctrinei lui Maxim. Acest lucru a fost aparent în mai multe citate ale lui Maxim. Voi arăta mai mult folosința termenului προαίρεσις precum și clarificarea între voință și aceasta.

Acum trebuie spus că factorul critic care efectuează această distincție este hristologic. La început voi oferi scurta definiție a lui Maxim a celor doi termeni aflați în discuție. Iată ce scrie el: „voința naturală (θέλημα φυσικόν) este dorința esențială a lucrurilor care colaborează cu natura; voința gnostică este un impuls ales de sine și mișcare a rațiunii sau la alta.”³⁰⁰ Lucrul mai presus de orice și care trebuie remarcat în acest sens este că voința

²⁹⁴ Gaith, *op. cit.* p. 81.

²⁹⁵ Grigorie de Nyssa, *C. Eunomie*, II, 9, 6, (Jaeger, vol. II, p. 252, PG 45.857C).

²⁹⁶ A se vedea mai sus.

²⁹⁷ Aș putea remarca felul în care aparține următorului capitol, acea ambiguitate a lui Grigorie facilitată de doctrina *apocatastazei*. Răul și cele ce decurg din el sunt păcat (a se vedea finalul pasajului citat mai sus din *De mortuis*) care curățește, purifică și face posibilă, cu mult mai apoi, restaurarea tuturor la un stadiu primar. Determinarea de sine și alegerea (*de facto* a răului) fiind mult prea aproape identificate, sunt dificile, dacă nu chiar imposibile de a fi păstrate în stadiul primar fără să permită o restaurare universală a acestora din urmă. Dar atât despre aceasta.

²⁹⁸ Maxim vorbește de ἐπίστασις în procesul distingerii alegerii și a voinței.

²⁹⁹ Domasnski, B, *Die psychologie des Nemesius* (Münster, 1960), p. 140: „das wesen das grund und das Wahlvermögen oder die Vorsatzheit” (προαίρεσις). Totuși, Nemesius nu distinge prin facerea lucrurilor distincția între alegere și puterea determinativă de sine, prima presupunând-o pe a doua (*De natura hominis* 41, PG 40.776A6).

³⁰⁰ TP 14-153A. Voința gnostică înlocuiește aici alegerea (προαίρεσις) ca și rezultat al controverselor. Cele două nu sunt exact sinonime. Προαίρεσις este definit (TP 1514C, după Nemesius, *De natura hominis*, 33, PG 40, 733B11) ca și un fel de „apetit deliberativ al lucrurilor din propria lor putere”. Γνωμη se leagă de προαίρεσις ca fiind obiceiul de a acționa (TP, 147C).

naturală aparține naturii, rațiunea naturii și voința gnostică a persoanei, *troposului* sau felului de existență. După cum a avut loc cu descoperirea Treimii și cu taina Întrupării care a făcut mintea capabilă să facă distincția persoanei și a naturii, la fel și influența directă a aceluiași, căci nimic nu ar putea fi mai ușor de neglijat. Căci în simpla creatură, care suntem noi, tot ceea ce izbugnește din voința naturală poate fi efectivă numai prin alegerea noastră simplă. O astfel de certitudine ar fi cazul cu Maxim, dacă luăm în considerare vocabularul lui.

Este cât se poate de interesant și probabil nu lipsit de semnificație că în cele două *Ambiuga*, προαίρεσις nu a fost clar demonstrat la fel ca și în cele în care nu a existat o excludere definitivă a origeniștilor și ceva mai mult, a *apocatastazei* gregoriene.³⁰¹ În toate cazurile se găsește o triadă fundamentală: ființa, pururea ființa și ființa veșnică. Prima și ultima nu constau în puterile omului în timp ce cea din mijloc, care bineînțeles nu este o simplă bunătate naturală ci adopția în calitate de fiu, implică *alegerea* și acțiunea Duhului. Aceasta este așa, din cauza „mișcării de sine, a puterii lipsite de stăpânire a ceea ce există natural în om” (*Ambiuga* 42-1345D13-15). Același gând se găsește în modalitatea de abordare a Sabatului (*Ambiuga* 42-1345D13-15), dar aici găsim un fel de afirmație emfatică că pururea ființa nu este subiect al voinței alegerii (θελήσει προαιρέσεως, *Ambigua* 65-1392B8).

În aceste pasaje nu există nici un fel de aluzie la distincția între voință și alegere, numai dacă putem face rezonabil o aluzie la cauza desemnată de exercițiul necesar al alegrii în dobândirea ființei bune, faptul că în om există un fel de „mișcare de sine înăscută, o putere definitoare.” Alegerea și această *putere efectivă* nu sunt determinate după definiția dată în TP 1.³⁰² Determinarea de sine este în schimb un fel de schimb identificat cu voința și cu un fel de element primar al arhetipului și a chipului.³⁰³

Dacă aceste texte oferă o anumită indicație a ceea ce Maxim a fost conștient prin distincția, este sigur că el nu a pus mare preț pe ea. Prin faptul că Talasie explică (*Talasie* 42) cum Hristos a devenit păcat pentru noi și totuși nu a cunoscut păcatul, el vorbește la infinit de stricăciunea alegerii în Adam și a rectitudinii lui în Hristos. Acesta este unul dintre pasajele care trebuie să ne ofere un anumit fel de explicație. În TP 1 el observă că dacă unii din Părinți au vorbit de un anumit fel de alegere în Hristos, a fost în sens esențial un fel de apetit natural pentru putere, adică voința noastră naturală sau un fel de însușire a felului arătării unui Dumnezeu întrupat (TP 1- 29C). În acest sens, el i-a scris lui Talasie, că de fapt în Hristos nu există nici un fel de alegere posibilă (TP 1-29D).

Factorul hristologic a fost clar introdus ca și un fel de clarificare. Alegerea în primul tratat către Marinus este definită ca și un fel de „aperitiv deliberatoriu a lucrurilor care ne sunt un fel de subiect nouă. Căci, după cum explică Maxim, alegerea este un fel de amestecare, compusă din mai multe lucruri, fiind compusă din apetit, deliberare și judecată.” (TP 1- 16C). Acesta este un citat adaptat din *Nemesius*³⁰⁴ și prin el nu vedem nimic nou. Ceea ce este nou este negarea emfatică în Hristos că nu poate exista un astfel de lucru ca și alegerea. Din câte stă definiția se referă la mai multe feluri de deliberare, fie

³⁰¹ Pentru abordarea maximiană a acestei probleme a se vedea capitolul final.

³⁰² TP 147D: „puterea este o domnie înăscută asupra lucrurilor care sunt subiectul unui anumit fel de domnie nestânjenită pentru folosul lucrurilor care ne sunt subiectul nostru, un fel de apetit lipsit de mântuire ale lucrurilor care ne sunt subiect nouă.”

³⁰³ TP 28, 324B8.

³⁰⁴ *Nemesius, De nat. Hom.* 33, PG 30.736A14, 733B11.

că între mai multe feluri de bunuri sau între bine și rău. Dar în mod sigur în acestea noi tindem să vorbim de ele. La finele apologiei pentru folosința *alegerii* cu privire la Hristos, după cum am citat mai sus, Maxim spune: „Părinții au știut cu adevărat că alegerea le privește pe toate, atât bine cât și răul și aparține la cele care se pot mișca: ceea ce eu cred este ceva mai mult decât Hristos, înseși substanța și sursa binelui care este un fel de lipsă de evaluare deplină” (TP 1-33A).

Nu numai aici legătura dintre alegere și selecție, ci și de bine sau rău. Acestea sunt implicate în definiția voințelor gnomice cu care am început. Acestea au loc într-o expunere mai deplină a voinței gnomice din tratatul *Două voințe*. Există un impuls ales de sine, care realizează divergența între una și alta, care am putea spune că constituie (voința gnostică); ea este definitivă nu numai referitoare la natură, ci și la persoană și ipostas” (TP 16-192B13-C1). Ceva mult mai deplin: voința umană în Mântuitorul nostru, chiar și dacă este naturală a fost goală la fel ca și cu noi, la fel cum nu a fost cu umanitatea Sa, din moment ce prin unire a fost îndumnezeită până la limita ultimă și având în vedere că păcătoșenia îi aparține. Mintea noastră este goală și în nici un fel lipsită de păcătoșenie pe baza deviațiilor față de anumite din părțile ei sau altele – o deviație ce nu alterează natura și nici o face divergentă față de mișcare sau ca să vorbim mai mult nu îi schimbă modul ei de a funcționa” (TP 20-236D4-13).

Cu aceste texte înaintea noastră am fi capabili să arătăm câteva distincții: λόγος φύσεως, voința naturală, natura sunt una și în alt sens există și ale feluri de existență, voința gnostică și alegerea persoanei. Determinarea de sine și libertatea aparțin naturii, persoanei în al doilea rând, derivatoriu. Seria distincțiilor permite atunci când suntem confrunțați cu origeniști și gregorienii să ajungem la un fel de rectificații necesare. O saturație a binelui propriu cunoscut devine strict de neconceput, căci experiența răului nu este în nici un fel o împlinire a naturii. Propriu zis *răul* este o lipsă de existență, un fel de ἀνυπαρξία.³⁰⁵ Experiența lui nu poate forma un ingredient necesar dorinței noastre pentru mai binele care este în sine de dorit. Ceea ce este și mai mult, din moment ce natura și persoanele noastre nu sunt identice, restaurarea naturii nu implică necesar o restaurare deplină a fiecărei persoane. Libertatea este inalienabil o parte din natura umană, în modul ei pur uman este inseparabilă față de posibilitatea păcătuirii³⁰⁶ și modul ei dumnezeiesc în Hristos devine inefectiv lipsit de păcătoșenie (ἀναμάρτητος). Percepția voinței umane este de a dobândii un fel de fixitate în bine, care corespunde bunătății de sine, asupra identității bunătății și a ființei în Dumnezeu. Dorința după binele suprem care este voința naturală în ființa ei cea mai intimă, v-a fi realizată existențial numai după circumstanțele în care fiecare persoană ar putea să se găsească pe sine. Soarta ultimă a fiecăruia v-a fi determinată similar de dispoziția lui față de bine în care fiecare își pune un fel de dispoziție față de binele prin care fiecare a trecut la vremea potrivită. Această determinare este cumva potrivită în planul și în natura noastră.

Dar aici atingem din nou problema *apocatastazei*, după care textele pertinente și studiile trebuie să fie examinate.

³⁰⁵ Ambigua 42-1332A3, CF. Talasie, prol. 257A.

³⁰⁶ În ciuda marilor ignoranțe jucate de geneza răului (cf. Thal. prol. 253CD), voința cel puțin cea prezentată în disputa cu Pirus (TP 28-325A) este desemnată de termenul πρωτοπαθής.

Capitolul VI

APOCATASTAZA

Prin urmare, am văzut că Maxim a respins definitiv greșelile origeniste cu privire la monadă și la preexistența sufletelor. S-ar părea că o respingere a *apocatastazei* sau a restaurării universale, chiar și a celor damnați s-ar găsi în aceste piese antiorigeniste. Nu acesta este și cazul în realitate. În mod sigur nu există un atac frontal sau o respingere explicită, dar există oare o respingere bine întemeiată? Cred că da. Dar mai întâi haideți să vedem primele studii în acest sens și apoi textele lui Maxim.

Studiile precedente

În anul 1902 Michaud a publicat studiul lui: *Sfântul Maxim Mărturisorul și Apocatastaza*.³⁰⁷ După ce a citat în latină mai multe texte, care nu întotdeauna au fost la subiect și după ce a oferit scurte comentarii, el a concluzionat că Maxim a învățat împlinirea umană a întregului bine. Viller afirmă că nu a luat doctrina ca fiind una aparținând lui Evagrie. Grumel³⁰⁸ referindu-se la QD 13 afirmă că Maxim a susținut o doctrină atenuată a

³⁰⁷ Michaud E., *Magazinul internațional de teologie* 10 (1902) 257-272.

³⁰⁸ RAM 11 (1930), 260.

apocatastazei. Von Balthasar³⁰⁹ a oferit niște pagini problemei într-un epilog la eseul lui despre doctrina Mărturisorului. El prezintă o serie de texte: 1. acestea se referă la iad și la un fel de pedepse veșnice; 2. cei care vorbesc de mântuirea efectivă a naturii umane fără să fie atât de mult un fel de aluzie că ar putea fi un fel de excepție singulară și 3. acele texte care refuză să ofere o doctrină mai adâncă, doctrina ființei, după cum presupunem, *apocatastaza*. Soluția lui Maxim prin urmare nu este doctrinară ci practică. Posibilitatea amenințătoare a unor pedepse veșnice este necesară pentru începători și specialiști (căci cine ar putea să se arate pe sine desăvârșit?); totuși, adâncurile milei lui Dumnezeu nu pot fi cunoscute de nimeni și ar fi bine ca limitele curiozității să fie restrânse la cadrele impuse de Scripturi. Cam așa ar fi expunerea lui von Balthasar a doctrinei lui Maxim; prin urmare judecata sa este conținută într-o notă de subsol³¹⁰: „Maxim voiește să susțină atât succesul planului dumnezeiesc cât și o amenințare cu pedepse veșnice care stau asupra unui păcătos. Soluția lui pare că oferă temelii pentru a putea crede că aceasta din urmă este un fel de amenințare și că aceasta ar putea rămâne nerealizată. În acest sens este imposibil de realizat...”

Numai mai recent J. Gaith a interpretat *apocatastaza* în termeni absoluți³¹¹ și adaugă că Maxim și Teodor Studiul erau de aceeași părere. Aici nu sunt pregătit să discut judecățile lui cu privire la Grigorie, dar studiul care v-a urma v-a arăta cu câtă grabă l-a judecat el pe Maxim.³¹²

Texte care se leagă de Judecată

În mod sigur există un fel de tensiune ori de câte ori teologii susțin simultan și din câte se pare teologii romano-catolici nu pot decât să o facă, un fel de desăvârșire și universalitate a lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos și realitatea unei pedepse sufletești veșnice, care nu ar fi nimic altceva decât eșecul aparent al mântuirii. Nivelul și incidența acestei tensiuni variază din moment ce cei doi poli ai ei sunt susținuți genuin, deși el nu a fost deloc impresionat de realitatea și momentul primului pol pe care nu l-a dezvoltat extensiv ca și un element opus. Dar textul...

Afirmația faptului pedepsei, a unei condamnări nesfârșite, cu mare accent pus pe ea, sunt cât se poate de obișnuite la Maxim. Există mai întâi de toate îndemnul la părerea de rău (remușcare) care ocupă aproximativ două treimi din a doua jumătate a lui *Liber asceticus* (LA 27-39). Lipsa părerii de rău se datorează lipsei fricii de Dumnezeu, „disprețul judecății grijului a lui Dumnezeu ca și un simplu gând” (LA 27-932C4). În Centuriile despre Milostenie, *pedepsele veșnice* iasă în relief în Char. 1. 56, 57, 2, 34. *Amenințarea* lui Von Balthasar împotriva argumentației termenului *veșnic* față de un concept al unei pedepse veșnice se găsește în Grigorie de Nyssa³¹³ care nu a putut să nu aibă o anumită forță asupra

³⁰⁹ KL 367, 72-275-278.

³¹⁰ KL 37-278. A se vedea propriile estimări ale lui von Balthasar în ultimul său capitol la KL, în *Die Gnostische Centurien*, p. 7, unde se alinează deplin cu Michaud.

³¹¹ *Libertatea...* pp. 187-195. După înviere, nu v-a mai putea exista nici un păcătos care să fie ținut în niște eventuale pedepse veșnice, nu v-a mai rămâne nici un păcătos ca și păcătos, ci toți, fără nici o excepție, vor fi mântuiți.

³¹² Gaith, *op. cit.* p. 188 oferă versiunea lui Maxim la QD 13-796B3-C1 dar omite fraza capitală: καὶ οὕτως τῇ ἐπιγνώσει τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν ἀπολαβεῖν τὰς δυνάμεις. Neatenția este și mai grosieră atunci când Teodor, care citează tot pasajul, arată această frază verbală pentru repetiție și accent, p. 169, PG 99-1501A).

³¹³ Von Balthasar, *Prezență*, p. 58, a se vedea Gaith, *op. cit.* p. 100.

lui Maxim; în măsura în care el nu a putut fi conștient de felul în care teologii origeniști din secolul al VI-lea au folosit astfel de calificații pentru pedeapsă sau pentru viață (în Matei 25, 46) ca și o dovadă veșnică a lipsei de sfârșit a pedepselor, din moment ce fericirea veșnică este o posibilitate dincolo de orice îndoială.³¹⁴ În alte locuri Maxim vorbește de o pedeapsă veșnică sau de o condamnare de-a pururi sau de ambele³¹⁵ sau de distrugere sau de soarta tâlharului.³¹⁶ Toate acestea nu sunt decât numai referințe. Există totuși patru scrisori care datează de mai înainte de anul 626 până în anul 643, care prin urmare acoperă toată perioada activității lui Maxim ca și autor ascetic, care conțin descrieri ale morții sau ale unei judecăți particulare și a uneia finale, asupra calității, a eternității și asupra pedepselor veșnice. Mă refer la epistola despre akedia (întristare), la Epistola 24 către Constatin, la Epistola 8 și probabil la Epistola către Sofronie și la Epistola 1 către Eparhul George la rechemarea sa în Constantinopol în 642.³¹⁷

Haideți să adunăm acum câteva fraze care se referă în special la lipsa de finalitate și la calitatea pedepselor după moarte. Tema epistolei 4 este cea a unei tristeți salutare. Pomenirea morții și anticiparea constantă a muncilor după despărțirea de trup a sufletului sunt cât se poate de potrivite pentru a cultiva aceste sentimente (ep. 4-416A). În cele din urmă, după deschiderea cărților zilei tragice a judecății, „când cei care și-au primit șederea de partea de-a dreapta vor primii un foc veșnic, întunericul cel de afară, viermele neadormit, scrâșnirea dinților și o rușine veșnică asupra căreia fiecare om v-a fi condamnat la un fel de pedeapsă veșnică timp de mai multe veacuri fiind supus la cât mai multe pedepse adunate la un loc” (416-D8-417A2). În ep. 24 el se referă la pacea pe care a dobândit-o (cea a lui Chosroes în 628) și apoi îndemnă la un fel de folosire dreaptă și vrednică a păcii continuând: „să fim atenți la posibilitatea unei condamnări amarnice a conștiinței care vine sufletului în iad la pomenirea faptelor rele comise în trup; haideți să fim conștienți de arderea lumii toate” (612B1-4). Apoi el ajunge la descrierea numărului celor fericiți și a celor condamnați. Aceștia din urmă: „din cauza lipsei de naturalețe a faptelor lor se vor duce într-un întuneric extern, la un „vierme” care nu doarme, la focul nestins al Gheenei și, ceea ce este cel mai trist dintre toate, la rușinea conștiinței care nu v-a avea sfârșit” (612C7-11).³¹⁸

Odată cu trecerea anilor sau mai bine spus cu predominanța situației sub care a scris (prietenul lui Grigorie a fost sub suspiciune), Maxim și-a câștigat și mai multă introspecție. De această dată el vorbește la persoana întâi: „o eu! Rușinea înfricoșătoare ce nu v-a avea sfârșit cu excepția fricii mele față de multele mele fapte rele. Ah eu! Lacrimile amare și tânguitorii... în loc de lumină întuneric, în loc de bucurie tristețe, în loc de relaxare pedeapsă și tulburare care mă vor primii. Apoi după toate, cea mai mizerabilă sau cu adevărat cea mai de plâns – spunând că sunt afectat, cât voi putea să mai îndur: fi milostiv Hristoase și ne mântuiește de pedepse – de înstrăinarea de Dumnezeu³¹⁹ și de sinele puterii, de familiaritatea cu diavolul și răii demoni care locuiesc pururea fără nici un fel de așteptări

³¹⁴ Iustinian, *Adv. Origenem ad Mennam*, ACO, t. III, 205 (PG 80, 975).

³¹⁵ Ambiuga 21-1252B10, Talasie, 11-293B4 și Mistagogia 14-693B 41. ἐπ' αἰῶσιν ἀπείροσις τε καὶ ἀτελευτήτοι.

³¹⁶ Ambiuga 20-1237B, Ambiuga 53-1373B, 1376B.

³¹⁷ Ep. 4, 416, ep. 24-612BC, ep. 8-441D (focul veșnic al iadului), ep. 1-388C, 389C2. pentru o mai bună datare a se vedea *comentariul meu listă*.

³¹⁸ O parte din fraza din acest pasaj a fost împrumutată de la Grigorie din Nazianz sau 16.9; PG 35.945C. acest pasaj este citat din nou în Ambiuga 7-1088A.

³¹⁹ Grigorie de Nazianz este aici precursorul lui Maxim; a se vedea nota de mai sus.

de eliberare față de aceste lucruri groaznice. Căci noi încă din această lume am ales prin proriile noastre activități voit și deliberat să fim cu ele; din această cauză vom fi condamnați după vrednicie, deși nu voim. O pedeapsă mai groaznică decât oricare alta, v-a fi veșnic cu cei care ne urăsc și care urăsc, această separație față de chinuri, ca să nu le mai menționăm și faptul de a fi separați de cei pe care îi iubim și pe care i-am iubit. Căci Dumnezeu este cel care judecă cu dreptate; care prin natură este iubire, nu este urât de cei pe care îi judecă, El nici nu îi urăște pe cei pe care îi judecă căci El există liber față de orice patimă. După cum credem că aceste lucruri sunt și vor fi cu adevărat, haideți iubitorilor să nu ne neglijăm pe noi înșine” (ep. 1-388D6-89C2).

Maxim nu vorbește aici convențional de durerile iadului; el nu repetă aici anumite fraze, după cum ar putea părea că este cazul în referințele de mai înainte. Totuși, rămâne de văzut cum v-a trata el anumite probleme ce rezultă din textele patristice și din cele scripturale, atunci când ele sunt cu atât mai puțin direct sub influența meditațiilor la evanghelii.

Aici marea problemă este cea a *solidarității concrete a rasei umane*³²⁰ care, până la limite, pare că implică un anumit fel de apocatastază, mai mult sau mai puțin care urmează liniilor acestea: din moment ce în Adam toți au căzut, toți se vor ridica și voi fi mântuiți în Noul Adam. Dar chiar și când o astfel de doctrină este dusă la extremele apocatastazei care a rezultat, deși ele sunt egal de false față de doctrina origenistă, nu sunt identice. Aceasta din urmă este ceva coerent față de doctrina monadei, a preexistenței și a unui anumit concept al libertății care urmează necesar din ele; primul are o bază reală și adevărată, dar totuși este o doctrină care suferă de lipsuri, adică un fel de persoană care ar putea fi concepută ca fiind într-o opoziție permanentă cu binele din Hristos.³²¹

Voi oferi acum pasaje care par că favorizează o astfel de viziune. Aici Michaud s-a dovedit că nu este diligent. Între *Întrebările către Talasie* m-aș putea referi la Talasie 2 și 15. În prima armonizare a particularului cu generalul, în cele două căi ale proniei lui Dumnezeu pe care o abordăm. Într-un număr mai mare de pasaje citate de Michaud ar trebui să remarcăm elementul moral ca fiind prezent, care este mai mult exprimat prin cuvintele *oferite celor vrednici* sau cele asemenea.³²² Aceste lucruri sunt accentuate în comentariul la Psalmul 59. Totuși, cea mai mare insistență asupra acestui aspect se găsește în Ambiuga 31-1273D, care abordează fraza cuvântării lui Grigorie la Nașterea Domnului: „legile naturii sunt pierdute, lumea de sus trebuie umplută; Hristos ne chiamă, să nu l ne opunem.” A doua frază a pasajului ne invită natural la o *solidaritate concretă a umanității*. Nu este surprinzător că Maxim introduce aici parabolele oii celei pierdute, a drahmei celei pierdute și a fiului risipitor. Elementul pierdut este ceea ce a căzut de sub un cor ceresc, umanitatea, a cărei întoarcere oferă toate motivele Întrupării.³²³ Dar Maxim nu lasă aici nici un fel de ocazie potrivită explicației numerelor 2, 10 și 100³²⁴ ca și temelii suficiente pentru numerotarea acestor pasaje între cei care refuză deliberat să vorbească de anumite doctrine *mai exaltate*. Acestor texte trebuie să le acordăm acum o atenție mai mare.

³²⁰ A se vedea Danielou, RSR 30 (1940), 344 sau literatură pe acest subiect, a se vedea von Balthasar, *Prezență*, 58 și în special 58.

³²¹ A se vedea Gaith, *op. cit.* p. 192. în pasajul citat mai sus (PG 44-1316CD) Grigorie afirmă imposibilitatea comiterii răului și omniprezența dumnezeiască prin care ne vom întoarce la subiectul de aici (p. 218 Talasie 15).

³²² A se vedea Talasie 22-317D10, 321B7, 54-525B14, 59-669C2, 63-668C8, 64-700B8.

³²³ Daniélou, RSR 30 (1940) 344.

³²⁴ Ambiuga 31-1277C13.

Tăcere esoterică?

Von Balthasar³²⁵ spune că textele de genul esoteric sunt mai multe în Maxim. Acest lucru nu este adevărat. Tocmai am indicat un pasaj care nu ar merita să fie indicat cu ele. Un alt fel de text de acest gen este văzut de el în Ambiuga 45-1356B. Dar din nou rațiunea lui Maxim de a tăcea nu este o dorință de a *cinsti doctrina în tăcere*, ci de a o trece în prezent, fiindcă ea nu este egală cu înălțimile învățăturilor lui Grigorie.³²⁶ Alte pasaje nu cunosc.

Ne mai rămân numai trei texte înrudite: Talasie prol. 260A, Talasie 43-412A, Talasie 21-316D. Să începem acum ultimile realizări. Căci cele două sunt mai importante și se leagă una de alta.

Iată cum se descrie întrebarea a 21-a: „ce se spune prin toate, renunțarea la puteri și stăpânii” (Coloseni 2, 15). Cum a putut el să se îmbrace cu toate din moment ce era fără de păcat? Acum, acest text este implicat în cel al dezvoltărilor lui Origen a apocatastazei. În a opta sa predică la cartea lui Iosua³²⁷: crucea Domnului nostru Iisus Hristos a fost îndoită...adică, dublă, vizibil din cauza Fiului lui Dumnezeu care a fost răstignit în carne, în timp ce invizibil pe aceiași cruce diavolul *cu stăpânii și puterile lui* a fost pus pe cruce” (cf. Col. 2, 14, 15). La final, prin dezvoltarea ultimă a apocatastazei, Origen se întoarce la text și o analizează din nou³²⁸: „căci la ce mi-ar folosii mie dacă știu că *regele din Hai este spânzurat pe un lemn dublu*? Dar eu știu că puterea crucii este îndoită pe care Hristos este spânzurat în carne și diavolul cu armata lui este derutat – prin înțelegerea acestei taine sufletul meu este edificat. Ceva mai mult, ca să mărim scopul acestei taine, pe acest lemn se înțelege taina *cunoașterii binelui și a răului* (cf. Facere 2, 4) pe care atât Hristos cel bun cât și diavolul este acățat – răul v-a pierii, binele v-a trăi prin putere...

Prin urmare Maxim, după ce a oferit interpretarea lui la *Renunțarea principalităților și puterilor* și-a arătat lipsa lui de voință de a propaga toate interpretările pe care le cunoștea și concludă cu înțelepciune: „astfel ar fi posibil să luăm în considerare sensul acestui pasaj, mai tainic, mai cu bucurie; dar din moment ce după cum știm nu ar trebui să punem în scris doctrinele dumnezeiești, să ne mulțumim cu ceea ce a fost spus, ceea ce ar fi destul ca să ținem aceste lucruri sub stăpânire. Dumnezeu voind ca să fim unul în compania altuia, vom examina plini de ardoare gândirea apostolului” (Talasie 21-316D).

Aceasta nu este o tăcere ezoterică deplină, din câte putem vedea Maxim voiește să discute sensul Sfântului Pavel; cea mai riscantă interpretare, nu ar fi suficientă să o

³²⁵ KL 370-227.

³²⁶ A se vedea începutul la Ambiuga 45-1352B, al treilea text a lui von Balthasar (Ambiuga 1384C) trebuie să fie o referință greșită. La Sinodul din Florența, Besarion și Marcu Ascetul ar dat o replică latinilor. În această frază *cinstirea prin tăcere* este folosită pentru a însemna trecerea în tăcere a unei greșeli neîndoelnice a unui cinstit părinte, în acest caz doctrina nisainană a apocatastazei (*Patrologia orinetalis* 15, 72, 14). Este un astfel de sens exclus din Maxim?

³²⁷ In Iosua hom. 8, 3 (GCS Baehrens, Origen VII) p. 338: crux Domini nostri Iesu Christi gemina fuit. Mirus tibi swermo fortasse et novus videtur quod dico crux gemina fuit, hoc est gemma ratione constant et duplici, quia visibiliter wquidem filius. Dei in carne crucifixus est, invisibiliter vero in ea cruce diabolus cum *principatibus et potestatibus affixus est cruci*.

³²⁸ Origen, *loc. Cit.*, p. 342. Nam quid mihi prodest si seciam quod *in gemino rex Gai suspensus est*? Si autem seciam duplicem esse virtutem crucis, in qua et Christus carne suspnditur et diabolus cum suo exercituz triumphatur, ex inteligetia sacramenti acdificatibur anima mea. Wet magis fortasse ut adhunc exvesius amplitudinem mysteriis dilatemus, in hoc ligno intelligitur esse *sceitia bini et mali*, in quo binus Christus et adiabolus malus pependit, sed malum quidem ut interiret, binum vero ut vro viverem ex virtute...

publicăm. *Cel mai tainic sens* ar putea fi ceva înrudit cu aluziile la citatele mai de sus din Origen, faptul că nu este așa nu trebuie să rămână o presuposiție. În alt sens ar fi destul să spunem că Maxim nu a presupus să explice *sensul* cât el și Talasie au fost împreună, ci să examinăm sensul textului în sine, prin care sensul nu ar avea nici un fel de relevanță.

Celelalte două pasaje ale noastre sunt înrudite (gemene) ambele sunt un fel de referință la arborele binelui și al răului; ele ambele înmormântează învățăturile superioare într-o tăcere deplină și nici nu oferă posibilitatea unei discuții subsecvente.

În prologul la Talasie (Talasie prol. 253A) Maxim oferă o definiție a răului și explică că eșecul lui de a tinde spre un final nu este decât un fel de ignorare a cauzei. Pentru el, aceasta trece la iubirea de sine și o lungă listă de vicii. Apoi începe o doua dezvoltare cu o definiție derivată a răului ca și *ignoranță a binelui cauzei lucrurilor*. De aici el trece la tema idolatriei, ca și un fel de preferință a creaturii față de Creator și la iubirea de sine, menționând arborele neascultării, al cunoașterii binelui și a răului (275AB). El oferă explicații referitoare la acest arbore. Există o anumită cunoaștere duhovnicească a creației vizibile – acest lucru este bine; o cunoaștere (înțeleasă: senzuală) a creației ca fiind rea (275CD). Mai apoi el merge înainte și dezvoltă teme referitoare la pomul neascultării: „astfel aici trebuie să ne gândim la un copac, care să fie capabil să fie atins de toți; o rațiune mai bună și mai tainică fiind rezervată pentru mințile mistice și cinstită de noi prin tăcere. Acum trebuie să menționez, apropo, de pomul neascultării, voind să arat că ignoranța lui Dumnezeu a făcut un fel de dumnezeu al creației, al cărei iubiri de sine a umanității este prezentul cult” (Talasie prol 260A6-15).

În altă întrebare, Talasie a fost forțat de Maxim să trateze pasajele referitoare la copacii paradisului (Talasie 43-409D) care se citește astfel: „dacă arborele vieții se spune că este înțelepciunea Sfintelor Scripturi și munca înțelepciuni este de a discerne și a cunoaște, în ce fel ar diferii arborele cunoașterii binelui și al răului de arborele vieții?” Ca și răspuns (412A-B2), Maxim spune mai întâi că doctorii Bisericii au fost capabili să spună mai multe despre prezenta problemă, dar au cinstit aceste realități cu tăcerea, gândind că este mai bine să adâncim dificultățile atunci când oamenii nu ar putea dobândii sensul înțelegerii Sfintelor Scripturi; chiar dacă unii au spus ceva, încercând mai întâi capacitățile ascultătorilor lui Maxim, ei au lăsat o mai mare parte lipsită de examinare. „Prin urmare; Maxim merge înainte, am crezut că este bine să trec acest loc în tăcere, dar m-am temut că ar putea să întristeze sufletul vostru iubitor de Dumnezeu. Astfel că de dragul vostru voi spune ceva potrivit îmbunătățirii marilor și micilor minți” (Talasie 43-412A13-B2). Apoi Maxim merge să ofere explicații. În măsura în care există un arbore al vieții, opusul lui nu poate fi decât cel al morții – arborele cunoașterii binelui și al răului. Dintre acestea unul este făcătorul vieții, celălalt al morții (412B). Arborele vieții este înțelepciunea, adică, se leagă de minte și rațiune, opusul lui se leagă de iraționalitate și de simțuri. Din nou, din moment ce omul este făcut dintr-un suflet inteligibil, am putea spune că arborele vieții este mintea sufletului, pomul cunoașterii binelui și al răului adică simțurile trupului (412C). Acum funcția anumitor elemente este de a discerne: mintea între inteligibil și sensibil, între etern și temporal; ea ne convinge să aderăm la cele de mai înainte mai mult decât la cele din urmă. Simțurile fac un fel de discernere între plăcere și durere. Dacă prin urmare omul discerne numai cele temporale într-un fel inteligibil, putem spune că el mănâncă din pomul vieții (412D, 413A).

Cam așa ar fi o explicație potrivită sau profitabilă pentru toți. Dar nu există nici un fel de aluzie la natura explicațiilor *cinstitute cu tăcerea* decât cele legate de doctrina avansată în pasajele pe care Origen le-a citat mai sus? Să citim acum cuvântul final al lui Maxim către

Talasie. „Astfel că există o mare diferență între cei doi pomi și între discernământul natural a tot ceea ce există în bine și între ceea ce le este conatural fiecăruia. Din moment ce predicția răului și a binelui este echivoc fără nici un fel de distincție, nu poate fi mare gravitate celor care citesc lipsiți de înțelepciune și fără să reflecte cuvintele Duhului. Dar din moment ce voi sunteți înțelepți prin har, voi știți că ceea ce este spus este pur și simplu rău dacă nu cumva sigur rău, dar răul poate fi spus că există numai într-un anume sens și rău în altul, la fel nu există bine în altul și restul. Astfel voi sunteți prezenți în acest echivoc degradant.” (Thal. 43-413A13-B).

Care este importanța acestui avertisment și distincții? Nu cred că v-a fi lipsit de raționament să mă plec unui anumit fel de predicție echivocă la care ne referim ca și la un anumit lucru care are de a face periculos cu explicațiile mai adânci în care Maxim a refuzat să se plece. De fapt Origen³²⁹ l-a identificat pe Hristos cu binele și pe diavol cu răul care au eșuat cât se poate de mult în distincțiile propuse de Maxim. Făcând așa, el a construit teza sa a apocatastazei pentru diavol. Aceasta pune în lumină cumva poziția lui Maxim cu privire la doctrina cinstită în tăcere, a cărui cel mai puțin acceptabil aspect este temporalitatea iadului. Identificarea lui Origen ne duce direct la ștergerea răului și la eliberarea de toate relele; distincția lui Maxim este de a slujii acest fel de protecție.

Dacă nu am avut alte texte decât acestea, interpretarea lui von Balthasar ar fi greșită. Există și alte texte, texte care vorbesc direct sau indirect de această doctrină. Acestea, deși nu au fost cunoscute mai înainte, nu au fost studiate potrivit în acest sens. Voi prezenta astfel acele texte care se referă la numele de apocatastază și apoi la cele care se face referință la restaurarea puterilor sufletești.

Textele care numesc apocatastaza

Vorbind de cuvântul în sine, ar fi bine să remarcăm că termenul grec de *apocatastază* nu este exclusiv un termen tehnic teologic. Astfel, Maxim îl folosește referindu-se la întoarcerea anuală a soarelui în aceeași poziție (Ambiuga 46-1356D18), despre înlocuirea Arcii (Ambiuga 17-1292B3), deasemenea despre întoarcerea unui suflet individual la o ocupație fixă, la Dumnezeu cu ajutorul unei griji pastorale (TP 7-72B8) sau fără de ea (Ambiuga 7-1080C11, 20-1240A10).

În comentariul său la rugăciunea *Tatăl nostru*, Maxim propune 7 subiecte ca și scop al rugăciunii:³³⁰ teologia, adopția prin har, egalitatea cu îngerii, participarea la viața veșnică, restaurarea lipsită de patimă a naturii în acord cu sine, pierderea legii păcatului, abolirea tiraniei diavolului care ne-a controlat prin înșelare. Aici se intersectează subiectele al cincilea și al șaselea. Maxim explică fiecare ființă ca fiind împlinită de Domnul. Restaurarea naturii³³¹ la sine aduce un acord deplin și nemișcat al naturii și al unei voințe deliberate (γνώμη). Abolirea tiraniei diavolului³³² este un efect al Patimii, moartea fizică acceptată deliberat, prin care diavolul a fost forțat să îi vomite pe cei pe care i-a înghițit. În aceste folosințe nu există aici cea mai mică aluzie la apocatastază în sensul ei obiecțional.

Acum, vom ajunge la abordarea explicită a apocatastazei care este o doctrină condamnată, a XIII-a din *Întrebări și îndoeli*. Ea trebuie oferită în întregime. “Din moment

³²⁹ A se vedea pasajul citat în nota 24.

³³⁰ PN 876C1-7.

³³¹ PN 877D-880A.

³³² PN 880C.

ce Grigoire de Nyssa, destul de frecvent în scrierile lui, pentru noi cei care nu am înțeles adâncurile teoriei lui, pare că sugerează restaurare, spuneți-ne atunci ce înțelegeți prin ea.

“Biserica cunoaște trei tipuri de restaurare. Prima este cea a unei signure persoane prin rațiunea virtuților prin care fiecare este restaurat, umplând principiile virtuții. A doua este cea a întregii naturi în înviere – restaurare la nestricăciune și nemurire. A treia, pe care Grigoire de Nyssa a abuzat-o explicit în scrierile lui, este aceasta: restaurarea din nou a puterilor sufletești, căzute sub păcat, la (stadiul) în care au fost create. Căci este necesar ca întregul naturii din învierea cărnii să își primească un anumit fel de nemurire după cum a fost ea ajutată de timpurile noastre și să lase la o parte pomenirea faptelor rele comise în timpul vieții și trecând prin toate veacurile fără să își găsească orice loc de oprire și să ajungă la Dumnezeu care nu are nici un fel de limită. Astfel, printr-o cunoștință clară (ἐπίγνωσις) și nu prin participare (μέθεξις) la (binele) dumnezeiesc, sufletul își reprimește puterile lui și este restaurat la stadiul lui primar și Creatorul este arătat ca unul care nu este cauză a păcatului” (QD 13-796).

Ce putem spune de acest pasaj? Exemple ale primului sens al restaurării le-am oferit mai sus; a doua nu cere nici un fel de comentariu. În descrierea celui de al treilea sens, Maxim este mulțumit să summarizeze capitolul XXI din *De hominis officio* (PG 44-201). În vreme ce în Grigoire subiectul restaurării este natura omului sau acel *noi*, în sumarul lui Maxim sunt numai puterile sufletului. Mai departe, am putea spune că acestea nu sunt un sumar deplin al doctrinei lui Grigoire. Iată cum își închipuie episcopul de Nyssa, pe parcursul multilor săi ani de viață, restaurarea nu numai a întregii rase umane ci și a inventatorului nelegiurii, diavolul.³³³ Toate acestea în virtutea întrupării. În alte locuri se vorbește de o ștergere a nelegiurii, atunci când toate voințele vor fi fixate în Dumnezeu.³³⁴

Se pare că este clar că Maxim și-a făcut alegerea lui. El se referă la restaurarea puterilor sufletești, fiindcă pe cele ale trupului le-a inclus în al doilea gen de restaurare. Elemente care îi pare lipsite de accepție doctrinei ortodoxe, el le pune sub tăcere, remarcând numai că Grigoire a abuzat grav această doctrină a restaurării. Această doctrină pe care o găsește el este necesar de distins. Daniélou³³⁵ sugerează că în Maxim nu există decât o simplă aluzie care se găsește la Grigoire. Iată ce spune Grigoire.³³⁶ Fiecare om în conformitate cu binele și cu răul în care s-a pus, fie ca în același fel, fie pe cum îl găsim și mai apoi. Căci cel care acum merge în lipsă de evaluare și care nu trăiește în oraș și care nici nu mai păstrează nici un fel de semn al umanității în viața lui ci fiind voit sălbatic și ca și câine – un astfel de om vă v-a pune, căzând din oraș de sus, că este pedepsit de pedeapsa faptelor bune.”

Cu siguranță acestea nu sunt nimic mai mult decât o aluzie; nici nu este necesar ca Maxim să fie îndatorat lui Grigoire pentru aceasta; nu are nimic din caracterul precis al distincției lui.³³⁷

³³³ Grigoire de Nyssa, *Catech. Magna* 26, PG 45-69B7-C8.

³³⁴ Grigoire de Nyssa, *De anima et resure.*, PG 46.101A.

³³⁵ Daniélou, RSR, 30 (1940) p. 346.

³³⁶ Grigoire de Nyssa, *In Psalmos* (p. 58): PG 44-608A10-B3:...ὅτι καθ' ἑκάτερον οἱ ἄνθρωποι κατὰ τε τὸ πονηρὸν καὶ τὸ κρείττον ἐν οἷς ἂν νῦν γίνωνται ἐν τοῖς αὐτοῖς καὶ μετὰ ταῦτα γενήσονται. Ὁ γὰρ νῦν δι' ἄσεβείας κύκλῳ περιπατῶν μὴ ἐμβιοτεύων τῇ πόλει μήδε τὸν ἀνθρώπινον ἐπὶ τοῦ ἰδίου βίου χαρακτήρα φυλάσσων ἀλλὰ ἀποθηριούμενος διὰ τῆς προαιρέσεως καὶ κύων γενόμενος οὗτος καὶ τῆς τότε τῆς ἀνω πόλεως ἐκπεσὼν, ἐν λιμῷ τῶν ἀγαθῶν κολασθήσεται.

³³⁷ A se vedea nota 15.

Cum ar trebui noi să interpretăm distincția lui Maxim? Ea permite răufăcătorilor din viața de dincolo un fel de *ἐπίγνωσις* al faptelor bune și prin urmare nu un anumite fel de participare. Combefis a calificat această soluție ca și *subtilior quam verior*. Daniélou se explică pe sine într-o notă:³³⁸ „În aceste texte vedem destul de clar lipsa de asociație a apocatastazei, care constă dintr-o *ἐπίγνωσις*, adică un fel de luare în posesie a unor esențe organizate...care ar fi idealul suprem al platonismului și al beatitudinii creștine, care este reprezentată de comuniunea (*μέθεξις*) cu un Dumnezeu personal.”

Aceasta este un fel de introspecție fericită a lui a lui Daniélou și din fericire Maxim o explică prin cele două feluri de cunoaștere pe care le-a avut. Una constă în relații, în concepte, în experiența inocentă și în contactul actual (*αἰθησις*) cu subiectul cunoscător; cealaltă, adevărata cunoaștere este lipsită de concepte și este actuală, un fel de participare contactuală prin har a subiectului cunoscător. Prima aparține acestei vieți și nutrește dorința primei; a doua aparține lumii celeilalte și exclude modul cunoașterii tipic al acestei vieți (Talasie 60-612D). *Cunoașterea clară* permisă de Maxim păcătoșilor care s-au restaurat rămâne în cele din urmă un fel de cunoaștere discursivă, excluzându-i destul de mult din bucuriile unirii.³³⁹

Acum există două din *Întrebări și răspunsuri* (QD 10, 73) care ating dificilul text din Sfântul Pavel „*sunt mântuiți așa ca printr-un foc*” (1 Corintei 3, 13-15). Să vedem acum ce spun ei despre păcătoși.

„Cu păcătoșii faptele sunt arse, căci în timp ce penetrează cunoașterea (*διάγνωσις*) aceasta arde conștiința, împrăstiează păcatul, îl mântuie pe om, îl penalizează pentru lipsa de virtute în vremurile trecute. În veacul viitor faptele păcatului vor trece în neexistență, în timp ce natura își va primi puterile ca și întreg, prin foc și judecată” (QD 73-845C6-848A6).

„Cei care nu au ajuns deplin la desăvârșire dar au comis unele acte păcătoase și virtuozitate (*ἀμαρτήματα καὶ κατορθώματα*), aceștia vor ajunge într-un loc de judecată și aici prin comparația cu acțiunile bune și rele (*φάυλων*), trecute prin foc, cu adevărat, dacă faptele bune vor cântării mai mult, vor fi vrednice de pedeapsă” (QD 10-792C5-793A2).³⁴⁰

Nici unul dintre aceste texte nu se referă la un anumit de pedeapsă veșnică, ci la un anumit fel de judecată particulară care implică moartea și o anumită agregare în bine. Am oferit mai sus descrierea lui Maxim, dar scopul și schema acestor descrieri îi țin în cadrul celor două teorii ale oilor și a caprelor din parabola Domnului. Termenul de *διάγνωσις* al primului pasaj tradus aici (QD 73-845C7) îl înțeleg în lumina lui *γύμνωσις* din epistola 4 (416D2).

Concluzie

Ce rezultă din cercetarea noastră la apocatastază în Maxim? Tensiunea – universalitatea mântuirii și a veșniciei damnației pentru unii – ea există cu adevărat în teologia maximiană, din moment ce sunt menținute ambele poluri. Ele sunt menținute în integritatea lor, da, dar

³³⁸ Daniélou, RSR, 30 (1940), 347.

³³⁹ Importanța acestei distincții este arătată de explicațiile subsecvente ale *contactelor* (*αἰθησις*) care oferă relevanța lui Talasie 60 până la QD 13 ca și ceva care nu a greșit. „Prin contact spun un fel de experiență prin participare la bunurile mai presus de natură” (Talasie 60-624A51).

³⁴⁰ *Sunt vrednice de pedeapsă*: *καθαίρονται τῆς κολάσεως*: Combefis, iusta animadversione pronaque expiabuntur, ut est apud Herod, I, V, *καταίρεσθαι πονηρῶν ἀνθρώπων*. În acest caz *δία* îl plasează mai mult ca făcând acest text ca și un martor al purgatoriului. Sensul grecesc pare că cere versiunea oferită de mine, care doina ceastă cauză este de acord cu versiunea mea în acest context

nu cu extremismul și cu consecința dificilă care convertește tensiunea într-o antinomie și contradicție. El evită discuțiile unui apocatastaze extreme – probabil nu numai din cauza futilității și periculozității unor astfel de discuții, ci și fiind aceasta ar fi implicat necesar respingerea lui Grigorie de Nyssa, care a abuzat enorm de mult de această doctrină.

Am putea să ne punem cu mare folos întrebarea: de ce abuz s-a făcut Grigorie de Nyssa vinovat prin doctrina apocatastazei? Doctrina prezentată de Maxim, o prezintă ca și o doctrină ecclesială, la fel cum a fost Teodor Studitul care nu a găsit dificil să o reafirme cu două secole mai apoi. Prin urmare, la fel cum există o înviere universală, a trebui înțeleasă nu ca una care se referă la trup, ci și la facultățile intelectuale. Ea aduce cu sine o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, dar care nu este alăturată comuniunii cu El. Totuși, Grigorie a mers mult mai departe, învățând că probabil chiar și păcătoșii se vor împărtăși de bunurile suprafirești. Această renunțare la pomenirea păcatelor a rămas obscură.

Aceasta este mai mult o descriere sumară a stadiului păcătoșeniei. Celelalte pasaje ale lui Maxim o completează. Aici se pot găsi durerile veșnice ale conștiinței (ep. 24-612C); întinericul, tristețea și pedeapsa, dar mai presus de toate, frățietatea cu dracii, cu cei care urăsc și cu cei care sunt urâți și ceea ce este și mai mult o separație de Dumnezeu și de sfinții Lui. Între Dumnezeu și cei condamnați nu există nici un fel de ură; căci Dumnezeu este esențial iubire; totuși, o separație liber aleasă rămâne (ep. 1-389AB).

O astfel de portretizare a stadiului final al păcătoșilor este ceea ce Maxim a simțit în propria lui meditație, după cum a fost ea exprimată de prietenul lui Gheorghe, el nu a intenționat aici să ofere o schiță teologică. Trebuie să fi fost nemulțumit cu imaginea lui fragmentară. Totuși, analiza mea, dacă nu s-a îndepărtat prea mult de limite, oferă o adâncime mai mare acestor cuvinte prin care Maxim confirmă învățăturile lui a unei milostenii depline față de toți oamenii. „Prin urmare, la fel Domnul Iisus Hristos și-a manifestat mila Sa față de noi, a suferit pentru întregul umanității și a oferit tuturor egal nădejdea mântuirii, deși toți indivizii sunt vrednici de pedepse” (Milostenie 1, 71).

CONCLUZII

Ajungând la finele acestui eseu, la munca de revizuire și la facerea unei copii pozitive, realizez că în ansamblu a existat o lipsă de gândire teologică. A fost metoda mea de a mă strădui să plasez opera lui Maxim în propriul ei context istoric. Acest lucru este necesar și nici nu a fost realizat deplin. Mai trebuie studiată importanța antropologiei lui (și a relațiilor lui cu Grigorie), doctrina lui a unei teologii afirmative și a uneia negative (la fel ca și relațiile lui cu Dionisie și cu capadocienii), dezvoltarea hristologiei lui și cu cele ale *leontinului* secolului al șaselea, la fel ca și reacția lui față de monofiziți³⁴¹ și mediul monofizit. După cum a arătat propriul meu studiu, acestea două sunt studii ale analizelor, ale detaliilor și ale textelor. Fără nici o îndoială; ca și subliniere a lor nu există întrebări mai mari ale dezvoltării pentru o conștiință filosofică mai mare în teologie (care era deja perceptibilă în Grigorie de Nyssa) care a distins cu tărie între dezvoltările metafizice morale și ontologice, dezvoltând astfel o metafizică a ființei, pe care folosința facilă a schemelor triadice nu a putut să o dezvolte. Pozițiile menținute astfel, ontologice, antropologice sunt foarte apropiate de cele care ne sunt nouă familiare în Occident. Care sunt prin urmare, motivele pentru o mai mare diferență de tonalitate? Voi oferi câteva sugestii.

³⁴¹ Despre acești monofiziți (cu un *m* mic) cf. comentariilor Moeller la nota aceasta (*Ephemerides theologiae Louvain*, 29 (1935) care a acceptat identificarea principală a lui Hong a lui Dionisie cu Petru Liberianul.

Înseși baza susținerilor origeniste a fost aproape de o preocupare cu ultimele lucruri care au fost deplin congenitale cu cercurile monahale. Aceasta a însemnat că întregul teologiei tinde să fie văzut sub formalitatea împlinirii tuturor în Hristos. Aceasta a făcut origenismul un subiect încă important la un secol după condamnarea lui. Chiar și la Sinodul din Florența, focul purgatoriu al catolicilor a fost ceva dificil de interpretat din cauza aplecării spre o înviere a *greșelii* origeniste.³⁴²

Am putea spune din nou: Maxim a fost un teolog mistic. Acesta este un lucru veridic; majoritatea teologilor bizantini nu au fost numai atât și nici lucrările lor nu au fost produsul unor învățători de școală sau al unor universitari. O astfel de situație a devenit mai securizată din cauza victoriei tendințelor palamite din secolul al XIV-lea. Care sunt autoritățile pe care Grigorie Palama le preferă în celebrul *Tom Aghioritic*? Macarie și Dionisie, dar este numai Maxim cel care îi citează. Nu pot face nimic mai mult decât să ridic anumite întrebări.

Într-un cuvânt, cred că studenții lui Maxim nu vor ajunge să își cunoască deplin autorul lor până ce, nu vor recunoaște sursele antecedentelor lor care se potrivesc într-o tradiție vie. A ști aceste lucruri ar fi de fapt ceva care ne-ar putea ajuta în înțelegerea diferențelor între teologiile bizantine și cele occidentale. A înțelege aceste diferențe în sursele și motivele lor ne va face aceste lucruri mai posibile, pentru că noi deși fiind *ὁμόγλωσσοι*, să putem fim *ὁμόπιστοι*.³⁴³

Cuvântul ultim a fost scris pe data de 12 decembrie 1953.

Cuvântul de la final a fost scris pe date de 12 martie 1954, la Sărbătoarea lui Grigorie cel Mare sau Grigorie Dialogul.

INDEXUL NUMELOR

Alexandru Afrod
Amfilohie
Atanasie Sinaitul
Andrei, *Comentariu la Dionisie*
Aristotel
Arnim
Arnou

³⁴² Bessarion, *Responsio Graecorum ad positionem latinorum* 4, *Patrologia orinetalis* 15-63.

³⁴³ Tomul . Aghioritic PG 150-1228D9-D, Ambigua 1141a15, 1229C8-D6, Ambigua 20, 1237B, T.H. 1232D7, 15 – Th.Oec, 1, 50-1101A14-B8, T.H. 1239A1-12, ThOec, 1, 48, 49, 1399D4, 1101A4, cf., *Die Gostische centurien*. Despre Th. Oec. 1. 48.

Atanasie

Baltasar
Bandini
Bardenhewer
Bardy
Barsanufie
Bekes
Besarion
Bonit
Bonnefov
Bousset, W
Brou
Bruns

Cadiou
Cappuyns
Chavalier
Clement al Alexandriei
Combefis
Chriac
Chiril al Alexandriei
Chiril din Schitopolis
Chir al Alexandriei

Dalmais
Daniélou
De Guibert
De Labriolle
De Lubac
Dionisie al Alexandriei
Dionisie Areopagitul
De Sectis
Didim al Alexandriei
Diekamp
Disidier
Dodds
Domanski
Draserke
Ehrhard
Eurigena
Eunomie al Cizicului
Eusebiu de Cezarea
Evagrie Ponticul
Funk

Gaith
Ghelasie
George Hieromemon
Gherman
Gilson
Grigorie de Nazianz
Grigorie de Nyssa
Grumel
Guillaumont

Harnak
Hausser
Henisch
Heordot
Holl
Horn

Irineu
Ivanka
Iambilic
Ioan Episcop de Cizic
Ioan Isihastul
Ioan Profetul
Ioan din Schitopolis
Iordan Iustinian
Koch
Lehman
Leisengang
Leonțiu al Bizanțului
Leonțiu al Ierusalimului
Lequien
Lossky

Marechal
Marsil
Martin
Mihail al Efesului
Michaud
Moeller
Muller
Muyldermans
Nemesius
Nonnus

Oeiler
Origen

Phachymeris
Panten
Pearson
Pera
Filon
Foca bar Sergiu
Fotie

Pieper
Pincault
Plagnieux
Platon
Plotin
Plutarh
Prat
Prestige
Porclu
Pseudo-Alexandru Afrod
Pseudo-Vasile
Pseudo-Chiril
Pseudo-Dionisie
Puech
Pyrrus
Pitagora

Rahner
Rees
Richard
Roques

Sava
Sadjak
Schwart
Seneca
Serghei
Sherwood
Simeon cel Nebun
Simplicius
Sinko
Sixt
Smith
Sofronie
Stahlin
Stein
Ştefan

Stiglmayer

Taylor

Teodor din Rait

Teodor din Schitopolis

Teodor Studitul

Teodoreet

Teofil al Alexandriei

Uberweg

Viller

Vasile cel Mare

Weiswurm

Wolfson

III

INDEX DE SUBIECTE

Avraam

Ambiuga

Apocatastază

Atributele dumnezeiești

Devenirea

Ființa, triada

Milostenia

Alegerea în Hristos

Hristos virtutea substanțială

Hristologia

Conjuncturile lui Maxim

Contemplația naturală

Codicii lui Grigorie de Nazianz

Dubla creație

Viziunea ciclică a procesului lumii

Descrierea morții

Dionisie și Evagrie comparați

Dorința după Dumnezeu lipsită de saturație

Mântuirea de diavol

Diabasis

Vocabularul dionisian

Elias

Un sfârșit definit și distins față de termen

Energiile necreate

Evagrie, doctrina sa comparată cu a lui Dionisie și Plotin

Experiența răului

Exemplar
 Fixitate
 Libertate și saturație în Hristos și Origen
 Liberul arbitru
 Geneză
 Voința gnostică
 Monada ființelor raționale în aspectele ei morale
 Ignoranța lui Dumnezeu a esențelor create
 Chip și Asemănare
 Imutabilitate
 Infinitate
 Bucuria ca și concept stoic
 Judecata finală
 Teoria cunoașterii
 Legea scrisă și cea naturală
 Apărarea doctrinei Logosului
 Istoria doctrinei Logosului
 Nevoie de a o expune
 Origenismul
 Posibile contradicții în teoria Logosului și în teologia occidentală
 Logos-Tropos
 Folosințele stoice ale Logosului
 Folosința maximiană a Logosului
 Logos și creație
 Logosul și monada
 Logosul și înțelepciunea
 Rațiunile creaturilor ca fiind preexistente
 Rațiunile care au fost realizate deplin în Dumnezeu
 Rațiunile voințelor lui Dumnezeu
 Rațiunile multiple
 Manuscrisele din Ambigua 2f, lecturile din 23, 30, 32, 41, 43, 44, 46, 48, 49, 60, 187,
 Vat. Gr. 2020, 41, 215, Vat. Gr. 2067, 21, Sancti Sepulchri 20, 3.
 Melchisedec 37
 Oglindă
 Moise
 Definiția mișcării
 Mișcarea ca și entitate centrală în teologia lui Maxim
 Mișcare și odihnă
 Mișcarea sufletului
 Lista motivelor
 Pururea mișcarea
 Mutabilitatea omului
 Impunerea numelor
 Modurile contemplației naturale
 Operația naturală la Proclu
 Operația naturală la Maxim

Voința naturală
Omul cel vechi
Operația imanentă și transcendentă
Operația naturală
Biblioteca origenistă
Origenism
Validitatea respingerii maximiene a origenismului
Greșelile origeniste
Mitul origenist
Textele origeniste din Maxim
Tendențele palamite
Participare
Trecerea veacurilor
Plotin și Evagrie
Praxis și teoria
Rugăciune
Preexistența sufletelor
Preexistența lui Dumnezeu în creaturi
Pedepse veșnice
Răpire
Odihnă și mișcare
Universalitatea mântuirii
Saturație
Scopos
Scoliile lui Dionisie

Citate din Scripturi din Ambiuga, a se vedea *Tabelul III*, Facere 1, 26; 81, 2; 9, 2; 11, 2, 9; 17, 89; Psalm 16, 5, 89; 18, 2, 176; 41, 3, 89, Înțelepciunea lui Iisus Sirah 1, 4; 218; 9, 1, 2, 168; 12, 1; 2, 218; Zaharia 42, 1, 82; Iona 3, 3, 69; Matei 23, 177; 15, 32, 69; 22, 30, 190, 25, 46, 82, 88, 207; Luca 16, 19, 28, 79; Ioan 1, 14, 173; Fapte 17, 28, 174, Romani 1, 20, 176; 1 Corinteni 3, 13-15, 217, 10, 11, 133; 11, 3, 146, 15, 28, 218, 2 Corinteni 5, 10, 81, Efeseni 1, 18, 133, Coloseni 1, 16, 168, 215, 210, 2 Timotei 2, 19, 177, Evrei 7, 3, 151.

Determinarea de sine
Definirea de sine
Tăcerea ezoterică
Ștergerea păcatului
Solidaritatea umanității
Exercițiul puterilor sufletești
Imaterialitatea sufletelor
Pre- și post- existența sufletelor
Stasis
Stasis și mișcarea veșnică
Doctrina stoică
Suferința dumnezeiescului
Contrastul activității suferinței
Supranaturalul distinct de natural
Saturația

Generarea saturației
Imposibilitatea saturației
Saturația la Origen
Îmbunătățiri la text în *manuscrise*
Energiiile teandrice
Teologia afirmativă
Teologia negativă
Volumul Aghioritic
Schimbarea la Față
Arborele cunoștinței binelui și al răului
Triadă și hristologie în Origen
Ființă, înțelepciunea, viețuire
Ființa, ființa bună și pururea ființa
Ambiguitatea în triadă
Treimea
Substanța virtuții
Voința naturală și cea gnomică

IV Index de cuvinte grecești

Αεικινήσια
Αίωνιος
Αξιοπιστία τών προσωπων
Αληθεια
Άπειρία
Άπειρον
Απογένισις
Άσχετος
Άρχετως
Άρετως
Άσχετως
Άρεφία
Αιρυφία
Άταιτον
Αύτενεργειτον
Αύτοτελες
Διάτημα
Δυναμς
Δύναμς
Είδος
Είκων
Έμπάθεια
Ένέργεια
Ένέργεαμα
Έρως

Ἐπίγνωσις
Ἐπίτασις
Θεσις
Μύησις
Νοηµα
Νοησις
Ὁµοιωσις
Οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια
Παρασυµβαµα
Πέρας
Πόθος
Ποιόω
Σκεδασµός
Σκοπος
Στεχιοτις
Συµβαµα
Συνεισφορά
Συµπάθεια
Συνταξις
Τροπή
Φορά
Φύσις.